A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE HEGEL

com consideração especial da Estética





Henri Lauener



Editora UNIJUÍ

Hegel não chega a indicar precisamente o lugar e a importância da linguagem em seu sistema filosófico, o que não implica que este tema esteja nele ausente ou receba um tratamento secundário. Mas, sem dúvida, a inexistência de um capítulo ou um texto especialmente referentes à linguagem contribuiu ao relativo descaso dos comentadores, cuja abordagem hegeliana foi, até mesmo, negligenciada nos debates correntes da Filosofia ou Teoria da Linguagem.

A relevância da obra de Henri Lauener é justamente suprir a demasiada simplificação, senão nulidade, com que o conceito hegeliano de Linguagem vem sendo tratado. Surpreendente na clareza argumentativa, Lauener alerta para a impossibilidade de pensarmos profundamente a filosofia hegeliana longe do estudo e definição deste conceito, tampouco sem delimitarmos o seu *locus* no sistema.

Assim, se a obra de Lauener não pode garantir a inclusão da concepção de Linguagem de Hegel nas discussões atuais da Linguagem, certamente ela consegue pôr em evidência a possibilidade e imprescindibilidade da tematização deste tema no pensamento hegeliano, ademais, instigar o leitor a revisitar a sua obra com o olhar privilegiado de quem, agora, pode ver além do que tradicionalmente parecia possível.

Vânia Lisa Fischer Cossetin

Coleção Filosofia 3

Henri Lauener



A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE HEGEL

com consideração especial da Estética

Tradução de Paulo Rudi Schneider

com colaboração de Vânia Lisa Fischer Cossetin





Editora UNIJUÍ

Ijuí

2004

Título da edição original:
Die Sprache in der Philosophie Hegels: mit besonderer berücksichtigung der ästhetik
Edição original:
Verlag Paul Haupt Bern
Coleção no original
Sprache und dichtung, 10
Begründet und fortgeführt von H. Maynec S. Singer und F. Strich Neue Folge
Herausgegeben von W. Henzen, W. Kohlschmidt und P. Zinsli

Rua do Comércio, 1364
Caixa Postal 560
98700-000 - Ijuí - RS
- Brasil -
Fones: (0__55) 3332-0217
Fax: (0__55) 3332-0343
E-mail: editora@unijui.tche.br
Http://www.unijui.tche.br/unijui/editora/

Editor: Gilmar Antonio Bedin
Editor Adjunto: Joel Corso
Capa: Elias Ricardo Schüssler
Responsabilidade Editorial e Administrativa:
Editora Unijuí da Universidade Regional do Noroeste
do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)
Serviços Gráficos: Sedigraf

Catalogação na Publicação:
Biblioteca Universitária Mario Osorio Marques – Unijuí

L372l Lauener, Henri
A linguagem na filosofia de Hegel : com consideração especial da Estética / Henri Lauener ; trad. Paulo Rudi Schneider. – Ijuí : Ed. Unijuí, 2004. – 120 p. : il. – (Coleção filosofia ; 3).

ISBN 85-7429-432-2

1. Filosofia 2. Estética 3. Hegel 4. Linguagem I. Schneider, Paulo Rudi II.Título III. Série

CDU : 1HEGEL
111.852
18.01

Editora Unijuí afiliada:
ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Sumário

Apresentação

Nos últimos dois anos a busca de obras, textos, artigos ou ensaios que tematizem o problema ou a concepção de linguagem em Hegel tem sido uma tarefa constante, porém, lamentavelmente, com pouco êxito. De fato, a questão da linguagem não está claramente expressa no seu sistema, muito embora se encontre fragmentada e submetida a discussões de outros temas próprios de sua Filosofia. Em vários momentos de sua obra Hegel faz referências à linguagem, mesmo que não indique um lugar especial para ela no sistema filosófico geral. Nesses momentos em que ela aparece, entretanto, é notória a relevância que possui para a constituição e o desdobramento de seu pensamento.

Por Hegel não ter dedicado um capítulo ou um texto em que a linguagem apareça como título ou tema central, parece lhe ter sido negada uma atenção e discussão mais pormenorizada por parte dos comentadores, razão pela qual, talvez, tenha sido negligenciada nos debates correntes da Filosofia ou Teoria da Linguagem. Se por um lado uma certa atenção é dada e alguma abordagem em torno desse assunto existe,

ou tende a uma demasiada simplificação ou não releva o sentido mais abrangente em que o conceito de linguagem aparece no âmbito do pensamento hegeliano.

Diante da curiosidade inicial e motivados pela escassez de tematizações a esse respeito, o professor Paulo Rudi Schneider, que tem sido um interlocutor e um companheiro incansável na busca de textos sobre este tema, e eu, decidimos traduzir aquela que tem sido uma das obras-chave para o esclarecimento da problemática da linguagem em Hegel: *Die Sprache in der Philosophie Hegels: mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* [*A linguagem na filosofia de Hegel: com consideração especial da Estética*] de Henri Lauener, gentilmente cedida pelo amigo e professor Valério Rohden.

O encargo maior da tradução coube ao professor Paulo Schneider, tendo em vista o seu amplo domínio da língua alemã e, sobretudo, sua experiência em traduções de textos filosóficos. A mim coube acompanhar a tradução, escrevê-la conforme ia sendo traduzida e auxiliar na decisão por termos mais usuais das traduções dos textos hegelianos.

Como em toda tradução – e isso a hermenêutica nos ensina muito bem –, não é possível afastar-se completamente do texto original sem que ao novo seja acrescida a interpretação pessoal do tradutor. Assim, não tratamos de simplesmente encontrar sinônimos para os termos do Alemão em nossa língua, mas também não optamos por, antes, interpretar para depois transcrever a idéia apresentada pelo texto. A preocupação e intenção centrais foram a de fazer uma tradução "rente ao texto", ou seja, traduzir os termos e frases da forma mais literal possível, sem interferir diretamente no sentido do texto. Junto a isso buscamos manter uma certa coerência com a lógica do pensamento hegeliano e os termos já adotados pelos nossos tradutores brasileiros, como é o caso de Paulo Menezes e Pe. José Machado, com referência à *Enciclopédia das ciências filosóficas* e à *Fenomenologia do espírito*, por terem sido as obras mais citadas no texto em Alemão. O mesmo, contudo, não ocorreu com a *Estética*, cuja tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, pela Editora Guimarães, de Portugal, foi pouco seguida, exceto os termos mais usuais da *Estética*. Isso porque seus tradutores aderem a um tipo de tradução mais livre, em que a intenção central é, prioritariamente, buscar o sentido e a compreensão do texto e não a literalidade da transposição do significado dos termos em Alemão para o Português.

Essa obra de Lauener, surpreendente pelo assunto que aborda e pela defesa da possibilidade de se encontrar no pensamento de Hegel um espaço de tematização acerca da linguagem, merece sem dúvida atenção. Se ela não pode garantir a inclusão do conceito hegeliano de linguagem nas discussões atuais da Filosofia ou Teoria da Linguagem, certamente, pelos seus argumentos, consegue pôr em evidência que no pensamento de Hegel é possível encontrar um conceito de linguagem e que este conceito tem um lugar privilegiado em sua Filosofia.

Por essas e outras razões é que esta tradução foi feita. Ela pretende contribuir não somente para a elucidação de nossas preocupações atuais (as mesmas que motivaram a presente tradução e o estudo desse tema na Filosofia hegeliana), mas auxiliar nos estudos e pesquisas do público interessado pela Filosofia de Hegel, pela Filosofia da Linguagem, Estética ou pela Filosofia em geral.

Vânia Lisa Cossetin
Graduada em Artes e Filosofia pela Unijuí.
Mestre em Filosofia (PUCRS).
Doutoranda em Filosofia (PUCRS).

Introdução

Quando se trata de perguntas que concernem ao pensamento de Hegel, não se deve desconsiderar as relações com o sistema geral. Por isso parece-nos imprescindível, para a solução da tarefa proposta, determinar, primeiramente, a colocação e a significação, tanto da linguagem como da Estética no bojo da Filosofia hegeliana.

Hegel não concebe uma Filosofia da Linguagem de forma especificamente relacionada; expressões sobre isso encontram-se dispersas nas diversas obras, o que de forma alguma significa que ele tivesse desconhecido a importância da mesma, como pensa Theodor Litt, por exemplo:

"Pois então Hegel não deixou de indicar um local para a Linguagem na construção do Espírito; mas não se pode dizer que ele tenha feito justiça a sua total significação. Resultou dos princípios fundamentais do seu pensamento que ele tenha ficado devendo a ela o seu essencial".[1]

[1] HEGEL, *Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, Quelle & Meyer, Heidelberg.

Litt omite indicar, mais precisamente, *o que* ele lhe tivesse ficado devendo, tanto que o leitor fica na incerteza de como se deve conceber as deficiências. De qualquer maneira o veredicto não acerta o alvo quando nos colocamos no ponto de vista de *Hegel*, como iremos entender no que segue. O fato de, no sistema de Hegel, faltar uma Filosofia da Linguagem organicamente relacionada não provém nem de um relaxamento, nem de um desprezo pela pergunta, mas é condicionado pela própria coisa. Sobre a questão, não encontramos sequer uma parte que fosse intitulada com "Dialética", porque dialética não é uma parte especial, mas o movimento interior e necessário do todo. De forma semelhante isto se dá com a linguagem, que é com a dialética estritamente ligada, pois esta é a vida imanente da linguagem e encontra na linguagem o seu elemento. Também não se deve acusar Hegel de nunca ter-se ocupado com pesquisa específica da linguagem, pelo fato de esta dever ser um assunto, para o seu pensamento, relativo à ciência do entendimento e não à Filosofia.

O Significado da Linguagem no Sistema de Hegel

Nós queremos expor, no primeiro capítulo de nosso trabalho, que foi exatamente um dos méritos de Hegel ter aspirado a um correto ordenamento e valorização da linguagem no âmbito da Filosofia:

"Costumeiramente são introduzidos o *signo* e a *linguagem* em qualquer parte, como um *apêndice* na Psicologia, e também na Lógica, sem que se tenha pensado na sua necessidade e relação no sistema da atividade da inteligência".[1]

Vale investigar como ele compensa aqui a aventada negligência. Em outras palavras, como ele dá a entender, a linguagem no movimento do desenvolvimento da inteligência. Primeiramente deve-se determinar o local que ela ocupa no desenvolvimento dialético do sistema. O sistema filosófico de Hegel movimenta-se por meio de três partes: a partir da Ciência da Lógica, passando pela Filosofia da Natureza até a Filosofia do Espírito. A

[1] HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie* § 458.

última divide-se em três partes: o Espírito Subjetivo, Objetivo e Absoluto, das quais a primeira é dividida em Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia. No âmbito da Psicologia são diferenciadas, por sua vez, três subdivisões (Espírito Teórico, Prático e Livre); no âmbito do Espírito Teórico também três (a intuição, a representação e o pensamento). A representação, por sua vez, é organizada em interiorização [*Erinnerung*], imaginação [*Einbildungskraft*] e memória; e a imaginação, finalmente, em imaginação reprodutora, associativa e fantasia produtora de símbolos e signos. *No estágio da representação, a fantasia produtora de signos, que forma a transposição para a memória, produz a Linguagem.*

A imaginação reprodutiva significa a síntese da imagem conservada, interna e abstrata, produzida com o ser-aí interiorizado, tanto que surge especificamente a *representação*: "A inteligência é assim a potência de exteriorizar o seu próprio conteúdo e não necessitar mais da intuição exterior para a sua existência nela".[2] As imagens surgem da interioridade do Eu e recebem com isso o ser-aí, que não é o recordado, mas o seu próprio. Este, porém, perdeu a sua imediatidade espacial e temporal, pois "o conteúdo reproduzido... tem uma representação *universal* ante a *relação associativa* das imagens".[3] Nesse caso trata-se apenas, conforme Hegel, de um representar sem pensamentos, porque a inteligência encontra o conteúdo à disposição nas imagens, tanto que se trata meramente ainda de uma progressão e ligação formais. Nem são *idéias* que são associadas, nem devem valer como verdadeiras as leis que aí vigem, já que a arbitrariedade e a casualidade as conduzem. "Representação: o conteúdo pode ser imaginativo, conceitual

[2] HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*, § 454.

[3] Id. Ibidem.

ou ideado, tem antes de tudo o caráter, mesmo que sendo algo pertinente à inteligência, de ser algo dado e imediato de acordo com o conteúdo".[4] No pensamento de Hegel, porém, nunca aparece o imediato, mas o mediado, o reconciliado como o mais perfeito e verdadeiro. O significado da representação aqui é mais corretamente determinado: por um lado, nela está por demais apegado o ser imediato; por outro, o universal que, em seu estágio, produz a inteligência, permanece abstrato. As contraposições, na realidade, ainda não são superadas, não são suprimidas. "A representação é o meio-termo na conclusão da elevação da inteligência – a ligação de *ambos significados da relação-para-si*, ou seja, do *ser* e da *universalidade*, os quais são determinados na consciência como objeto e sujeito".[5] O próximo passo no movimento dialético leva à fantasia produtora de símbolos, que dá ser-aí imaginativo ao conteúdo recebido da própria inteligência. A inteligência conseguida por esse meio, porém, permanece circunscrita ao subjetivo, já que ela não é concebida em sua generalidade. Somente a fantasia produtora de signos consegue externar-se verdadeiramente, à medida que determina *concretamente* a sua auto-intuição como sendo, pelo fato de apropriar-se do imediato que encontra em si mesma.

> A fantasia é o centro, onde são, completa e imediatamente, criados o universal e o ser, o próprio e o ser encontrado, o interno e o externo. As precedentes sínteses da intuição, da interiorização e assim por diante, são uniões desses mesmos momentos; mas são sínteses: somente na fantasia a inteligência não é como um poço indeterminado e o universal, mas sim como singularidade, isto é, como subjetividade concreta na qual a relação consigo é determinada ao mesmo tempo, para que seja tanto o ser como a universalidade (...). Como

[4] Id. Ibidem.

[5] Id. Ibidem.

> atividade dessa união a fantasia é razão, mas apenas razão *formal* à medida que o *conteúdo* da fantasia, enquanto tal, é indiferente, e a razão enquanto tal também determina o *conteúdo* segundo a *verdade*.[6]

As explicações precedentes servem para indicar onde a linguagem se inicia. O seu surgimento – como se compreende a partir de si mesmo – está ligado estreitamente com a sua expressão. A fantasia, que a si mesma tem como conteúdo, autoproduz-se como "*sendo*", na camada mencionada, para falar com Hegel; ela "faz-se a si *coisa*" e precisamente à medida que *expressa* o fato de ela trazer o conteúdo em forma de imagem ou em forma de intuição. É propriamente nossa meta agora perseguir o desenvolvimento que leva da evidência subjetiva, por meio da evidência propriamente dita (produzida pelo signo), para a expressão completa na memória mecânica. O signo é uma criação das últimas três camadas inferiores da força imaginativa, portanto daquela que forma a mediação para a memória. Ele se diferencia do símbolo pelo fato de que permanece alheio ao conteúdo que ele mesmo expressa. Ele mesmo não é, de acordo com o seu ser externo, o conteúdo, como se dá mais ou menos com aquele [o símbolo], mas o seu próprio conteúdo não interessa ao que ele indica. "Como *significante* a inteligência demonstra um maior livre-arbítrio e domínio no uso da intuição, do que enquanto simbolizante".[7] Esse comportamento determina, também, a função do signo e seu local no âmbito do sistema da atividade da inteligência. O signo utiliza a intuição para si à medida que dilui o conteúdo sensível imediatamente dado, a fim de conceder-lhe um outro – uma *significação*. Desta maneira, chegamos ao campo de atividade da memória reprodutiva, que, como pensa Hegel, está em contraposição ao pensamento cotidiano, "o qual tem a ver em geral apenas com signos".[8]

[6] HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*, § 457.
[7] Id. Ibid, § 458.
[8] Id. Ibidem.

A inteligência surge aqui como uma negatividade da intuição à medida que ela suprassume a mesma intuição enquanto imediatidade sensível, de modo a alcançar a capacidade de externar a interioridade – *expressar*. A "exteriorização cumprida" da inteligência, porém, é o *som*, que se forma de uma dada maneira como *fala* para determinadas representações. E a *linguagem*, agora, é o sistema da fala. A significação, assim conseguida, é aquela em que sensações, intuições e representações alcançam uma outra existência, maior do que aquela que lhe é imediata, porque são trazidas à aparência num elemento externo. Agora não há mais dificuldades de compreender as relações consideradas necessárias por Hegel. *Para ele, o sentido nunca consta como algo dado ou encontrado, mas se desenvolve na progressão da expressão.* Disso decorre que o desenvolvimento pode movimentar-se não do sem-sentido para um sentido pleno, porém muito mais desse sentido pleno para um sentido superior. Os textos da *Enciclopédia*, aqui comentados, mostram que, na Filosofia do Espírito, a dialética do sensível e do sentido determina a essência da linguagem humana. Ela, portanto, não é um sistema de sinais imposto a partir de fora ao denotado [*Bezeichneten*], mas sim a existência do sentido que significa a interiorização do mundo e, ao mesmo tempo, também, a exteriorização do Eu. Dá-se uma intermediação entre natureza e *Logos* à medida que aquela se exterioriza neste, com o que o absoluto já é tocado. A inteligência tornou-se *objetiva* na camada precedente e *vive* na linguagem, porque ela encontra a interioridade como ser e o ser enquanto sentido. Assim se consegue medir a completa importância da linguagem para o sistema, ainda que não expressamente mencionada em lugar algum pelo próprio Hegel. A Filosofia especulativa, como aparece no saber absoluto, significa a suprassunção [*Aufhebung*] de toda transcendência à medida que não evidencia o absoluto como algo que se encontra fora, mas que o compreende como retorno à certeza sobre si mesmo (porém de si como algo

universal). A Filosofia hegeliana é a Filosofia do absoluto que enquanto *Logos* consta *apenas* na linguagem. Sem esta, de modo geral, não se torna possível nem o pensar, nem o verdadeiro, nem Filosofia, nem qualquer outra coisa racional, por isso, então, Hegel escreve: "... por isto, aquilo que é denominado o inefável não é outra coisa que o inverídico, o irracional, o apenas visado".[9] A Filosofia impôs-se a tarefa de expressar o ser em conceitos, o que ela somente consegue quando *fala*. O seu objeto próprio é a *realidade como sendo aquela categoria da Lógica*, que constrói a unidade concreta de essência e aparência – e que reconhece apenas o seu próprio movimento como necessidade à medida que a realidade compreende-se a si mesma e se expressa como linguagem humana. *O compreender-se-a-si-mesmo e expressar-se da realidade constitui o conceito ou o sentido, que são imanentes ao saber absoluto*. Hegel, portanto, entende, finalmente como linguagem humana a reflexão em si do ser idêntica ao *Logos*, e nós a encontramos, como anteriormente foi mencionado, enquanto *médium* da dialética.

Há que se investigar agora o que é dito da linguagem no local em que ela aparece como sistema da fala, quanto à questão do material e da forma. Nós constatamos que o sensível perde a sua simples casualidade ou pura imitação à medida que cresce em significado. Não é a riqueza exterior de palavras especiais, as quais permanecem presas ao sensível que cunha o valor de uma linguagem culta, pois o que é sem significado deve ceder a um simbolismo mais profundo e mais significativo. Hegel defende-se contra o fato de que se possa aceitar um significado próprio dos movimentos individuais dos lábios, do palato e da língua ou das vogais e consoantes: a linguagem não aspira a ser cópia da natureza; ela expressa o *sentido*. Por outro lado,

[9] HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 88.

quanto ao que concerne à forma, nós lemos: "O *formal* da linguagem é, porém, a obra do entendimento, que nela introjeta as suas categorias; esse instinto lógico faz surgir a gramática da mesma".[10] Parece que aqui a expressão de Hegel permanece obscura, pois dificilmente se poderá conseguir compreender corretamente o mencionado instinto como sendo a força que leva o entendimento a construir as suas categorias lógicas na linguagem. De qualquer modo, a explicação dada parece insuficiente. Hegel tampouco se ocupa com minúcias sobre gramática e se contenta com a indicação de que aquela das línguas de povos superiores seja mais imperfeita e menos formada que a dos primitivos – ou, pelo menos, que as diferenças sutis tenham sido apagadas com o tempo. Constatamos uma lamentável carência de elaboração explicativa, pois, mesmo que as perguntas a serem tratadas aqui, em grande parte resvalem para o campo da ciência do entendimento, ou seja, para a Lingüística, Hegel certamente poderia ter clareado alguma coisa sob o ponto de vista filosófico.

A linguagem escrita é concebida, nesse mesmo âmbito, como uma elaboração especial da linguagem sonora, para a qual uma atividade exterior vem em auxílio. São diferenciadas a escrita hieroglífica, as "representações por figuras espaciais" e a escrita fonética, que significa sons (sinais). "Esta consta, portanto, de signos de signos, e de tal modo que ela dilui os sinais concretos da linguagem sonora, as palavras, em seus elementos simples, e indica estes elementos".[11] Ela, ao mesmo tempo, é a forma de expressão mais adequada e mais espiritual, porque leva em consideração que nomes são apenas exterioridades sem sentido que alcançam significação apenas

[10] HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*, § 459.

[11] Id. Ibidem.

por sinais. Ela se adapta melhor e mais facilmente à mobilidade do desenvolvimento do Espírito do que à forma rígida de indicação da escrita hieroglífica, por isso é que esta também se adapta melhor à considerável imutabilidade da formação espiritual chinesa, por exemplo. Uma linguagem carece de objetividade quando o significado é alterado por sutis diferenciações na acentuação de uma única palavra, pois o "*parler sans accent*" é, com razão, "exigido de um falar culto". "Devido à linguagem escrita hieroglífica, a linguagem fonética chinesa carece de determinação objetiva, a qual é alcançada pela articulação por meio de uma escritura alfabética".[12] Na última a palavra, enquanto a forma de expressão mais adequada à inteligência, foi "trazida à consciência" ou tornou-se objeto de reflexão. Ela utiliza os mínimos elementos dos signos para trazer o sensível da fala à forma de universalidade e, com isso, conseguir uma completa determinação da designação [*Bezeichnung*]. Por justificadas razões, Hegel vê uma vantagem no fato de que, na linguagem escrita, as representações conservam propriamente nomes, pois "o nome é o signo simples para a (...) representação *simples*, não dissolvida em suas determinações, mas por elas compostas". Conforme ele, mesmo Leibniz erra quando crê que pela análise das representações estas pudessem ser referidas nas suas simples determinações lógicas, sem empreender uma imediata análise dos sinais sensíveis, pois precisamente isso se contrapõe à *necessidade fundamental* [*Grundbedürfniss*] *da linguagem de captar as representações em nomes*. Quanto a isso, deve-se lembrar que – conforme o pensamento de Hegel – a Lógica apenas pode subsistir no *médium* da linguagem e que, de acordo com isso, determinações lógicas devem corresponder aos anseios da linguagem. A representação imediata

[12] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, § 459.

está – por mais multiforme que possa ser seu conteúdo –, para o Espírito, simplesmente no nome. O nome, porém, é o sinal que significa representação e se apresenta sensivelmente.

> "A inteligência representativa não faz apenas isto; tanto demorar-se na simplicidade das representações, como igualmente recompô-las a partir dos momentos mais abstratos nos quais foram analisadas; mas também o pensar resume o conteúdo concreto, a partir da análise, na qual esse conteúdo se tornou uma ligação de muitas determinações, na forma de um pensamento simples. Para os dois é preciso ter também esses sinais simples em relação ao significado; sinais que, constituídos de muitas letras ou sílabas, e também decompostos nelas, contudo, não apresentam uma ligação de muitas representações. – O que foi indicado constitui a determinação fundamental para a decisão sobre o valor das línguas escritas".[13]

Do texto tratado nos dois últimos parágrafos há que se retirar mais do que se possa presumir à primeira vista. Por intermédio dele chegamos a perceber como a linguagem progride em meio à representação pela suprassunção do sensível que ela expressa; como as onomatopéias desaparecem, sob o ponto de vista da formação superior, a gramática se simplifica e o símbolo se torna signo. Todas as elaborações servem para ilustrar o propósito principal de Hegel, qual seja, a necessária superação do formalismo. À medida que ele se subleva contra a linguagem simbólica proposta por Leibniz, quer refutar a fecundidade de qualquer cálculo lógico, porque ele não é exeqüível no campo filosófico, pois na Filosofia não existem problemas que aí estejam, nus, além da expressão lingüística. Por isso ele se recusa em preferir algum formalismo da linguagem humana, já que, com isso, é impossível captar a realidade. A Matemática trata apenas da categoria da quantidade que permanece abstrata, e ele

[13] Id. Ibidem.

explica – no prefácio da *Fenomenologia*, de forma bastante clara – que os *Logoi* deverão ser severamente separados dos *Mathemata*. A Logística moderna foi; por Hegel, antecipadamente esvaziada de seu sentido e despachada, por ter provado, a seu respeito, a sua incapacidade, em geral, de formular perguntas filosóficas. O progresso do pensamento dá-se, necessariamente, de forma paralela a sua própria expressão, porque a palavra, como o universal concreto, como conceito que é totalidade, permanece inevitavelmente ativa na dialética. A palavra, por sua vez, não existe sem frase e esta, por outro lado, não existe sem a totalidade das frases que apresenta a totalidade como resultado. A palavra não é arbitrária, já que o Eu a possui como significado imanente, que é determinado pelo conjunto. Por isso, de forma alguma ela aparece como criação rígida do entendimento, mas como algo vivo que expressa um acordo em geral, pois unicamente o sinal externo permanece igual a si mesmo. A palavra é o universal que ainda espera por seu desenvolvimento para apenas no fim tornar-se o que em realidade é. Hegel não logicisou o Espírito, mas, antes, espiritualizou a Lógica. Nós lhe creditamos o mérito de não ter renunciado a uma linguagem conceitual, pois o atrativo da Lógica especulativa consta do fato de ela relacionar-se com a Lógica tradicional como um organismo vivo em relação a um cadáver.

A importância da linguagem, então, surge outra vez na transição do representar para o pensar, na *memória*, que se divide em três etapas (conservando nome, reprodutiva e mecânica):

> A mediação das representações pelo mais insensível dos sons mostra-se ainda para a seqüente transição da representação ao pensar – a memória – em sua essencialidade específica.

> O nome, enquanto ligação da intuição produzida pela inteligência com o seu significado, é, antes de tudo, uma produção *singular* passageira; e a ligação da representação, enquanto algo interior, com a intuição, enquanto algo exterior, é ela mesma *exterior*. A rememoração dessa exterioridade é a *memória*.[14]

Na memória conservadora de nomes o processo se dá de forma semelhante com aquele que leva da intuição imediata para o representar. A interiorização eleva o sinal enquanto individual para o universal, isto é, para um sinal que permanece, pelo que surge a possibilidade de conservar o significado dos nomes, portanto, de recordar-se, pelos sinais da linguagem, das representações com eles objetivamente ligados. "O *nome* é, assim, a *coisa*, de acordo como está à disposição e tem a sua validade no *reino das representações*".[15] A memória reprodutiva reconhece a relação anterior à medida que renuncia à intuição e à imagem, porque não necessita delas por mais tempo. O nome, como existência do conteúdo, significa a exterioridade da inteligência e a interiorização do mesmo significa a sua exteriorização, no qual ela põe a partir de si mesma em si mesma. Ele é a representação simples e sem imagem, pois para externá-lo ou compreendê-lo não necessitamos de nenhum objeto sensível que o interesse ou apresente. "Trata-se de nomes no fato de *pensar*".[16] A afirmação de Hegel, por mais natural que possa soar, não é de pouca significação, pois ela decide sobre uma das mais importantes controvérsias da recente Filosofia da Linguagem. Compare-se, a fim de se saber algo mais pormenorizado a respeito disso, com o relato de Alfons Müller: *Betrachtungen zur neuen deutschen Sprachphilosophie* [*Considerações para uma nova filosofia da linguagem alemã*].[17]

[14] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, § 459 e 460.

[15] Id. Ibid, § 462.

[16] Id. Ibidem.

[17] *Giessen* 1938. *Verlag von Münchowsche Universitätsdruckerei*.

Nessa controvérsia, antes de tudo, trata-se de captar a relação entre linguagem e pensamento e provar a sua mútua ligação. Müller diferencia três direções principais, das quais a primeira, a racionalista que, por sua vez, divide-se em uma positivista, que apresenta a linguagem como uma criação especial do pensamento, e uma idealista, por cuja convicção ela deve ser o vir-a-aparecer do Espírito. Em geral, pode-se dizer, desta primeira direção principal, que ela representa a prioridade do pensamento frente à linguagem, enquanto que a segunda forma a transição para a terceira, ou seja, a *existencial*, na qual a linguagem recebe a preferência como sendo uma força que se sustenta a si mesma, à qual pertence a própria força criativa. Hegel figura como apêndice da última. Veremos na seqüência como para ele a pergunta se responde.

Nós anotamos, portanto, como particularidade essencial da memória, que a inteligência, em sua etapa não se ocupa com o imediatamente sensível, não espiritual, mas com uma existência que é sua própria criação. Então a última das três etapas inferiores, ou seja, a memória mecânica, conserva linhas exteriores de nomes que ainda carecem de sentido.

> Mas a inteligência é o universal: a verdade simples de extrusão particular e sua apropriação executada é o suprassumir daquela diferença entre o significado e o nome; essa rememoração suprema do representar é a sua suprema extrusão em que ela se põe como *ser*, o espaço universal dos nomes como tal, isto é, das palavras sem sentido.[18]

A inteligência, como esse ser abstrato que se põe naquelas linhas, é o Eu enquanto subjetividade, a qual procede exatamente de forma mecânica por ser apenas externa. A representação, porém, realiza assim o máximo que

[18] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, § 463.

em geral consegue efetuar e deve, por isso, ser dialeticamente superada, *suprassumida* no uso hegeliano da palavra. A atividade do pensamento impõe-se como o próximo passo no desenvolvimento, à medida que produzirá, necessariamente, as relações de sentido. O próprio Hegel apresenta o momento da transposição nos seguintes termos:

> O essente, enquanto nome, precisa do *Outro*, da *significação* da inteligência representativa, para ser a Coisa, a objetividade verdadeira. A inteligência, enquanto memória mecânica, é, ao mesmo tempo, aquela mesma objetividade exterior e a *significação*. É posta assim como a *existência* dessa identidade, quer dizer, é ativa *para si mesma*, enquanto é essa identidade que é *em si*, como razão. A *memória*, dessa maneira, é a passagem para a atividade do *pensamento*, que não tem mais *significação*: isto é, o subjetivo não é mais algo diferente de sua objetividade, assim como essa interioridade é, nela mesma, essente.[19]

O parentesco próximo de memória e pensamento (que, de mais a mais, sobressai na própria expressão alemã: *Gedachtes* [o pensado] – *Gedächtnes*! [o memorizado]) estaria, com isso, esclarecido:

> A memória é, como tal, ela mesma apenas a maneira exterior, o momento unilateral da *existência* do pensar; a passagem é para nós ou em si a identidade da razão e da maneira da existência; a qual produz identidade, é atividade, assim ela *é pensar*.[20]

Na etapa agora alcançada, a inteligência tornou-se *reconhecedora* e, com efeito, o conhecer pensante permanece primeiramente formal, porque nela ainda é ativo apenas o entendimento. Ao mesmo tempo, também, o Espírito Teórico alcançou o seu ponto mais alto e seu término por meio da última negação da imediatidade, de modo que ele é suprassumido pela *vontade* na transposição para o Espírito Prático.

[19] Id. Ibid, § 464.

[20] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, § 464.

No que segue, trata-se de compreender as explicações comentadas de Hegel em toda a sua significação e abrangência. Mostrou-se nitidamente que a linguagem é, inevitavelmente, necessária ao Espírito, pois o que não se deixa expressar permanece sem valor, porque indeterminado. O itinerário do desenvolvimento torna-se completamente compreensível, de modo que se pode aceitar, sem escrúpulos, que o método tenha se confirmado à medida que a dialética verdadeiramente corresponde à realidade. A relação entre a linguagem, à qual cabe a elaboração de representações abstratas, e o pensamento, que produz conceitos, é estabelecida de forma inequívoca. Os produtos da fantasia são necessários à memória enquanto suprassumidos; os da memória, por sua vez, ao pensamento, de modo semelhante, de tal forma que isso, sem linguagem em geral, não seria possível. Nós, pessoalmente, não conhecemos nenhum outro sistema em que esteja descrito de forma tão clara e conseqüente o desenvolvimento da relação em questão. Por isso parece injusto quando se afirma, como Theodor Litt, que Hegel tenha ficado devendo o essencial à linguagem.

Trata-se, portanto, de algo inerente à linguagem que o verdadeiro ser das coisas seja expresso. Como, porém, pode-se captar o ser pelo pensar?[21] A coisa individual, o isto, está além da linguagem e não permite ser comparada com nada; a linguagem movimenta-se no universal, porque todas as determinações com as quais pensamos correspondem a um nome e, por isso, são universais. O que não se permite dizer não pode ser pensado e é, por isso, o não verdadeiro, pois todo o particular que se comporta "mudamente" perde-se na aparência. Filosofia, porém, nada pode ter a ver com ela; para ela vale apenas o que é captado conceitualmente, portanto, o que se eleva

[21] Recordamos que, conforme Hegel, nós pensamos *com palavras*. Compare *Enzyklopädie* § 462.

ao reino do pensamento. O pensar, por sua vez, encontra sua necessária expressão na linguagem humana, já que "as formas do pensamento são primeiramente expressas e sedimentadas na linguagem do homem". "Em tudo o que a ele (ao homem) se torna em algo interior, em representação em geral, o que lhe torna como sendo seu, a linguagem se infiltrou, e o que ele torna em linguagem e nela expressa contém uma categoria de forma revestida, misturada ou elaborada; a tal ponto o aspecto lógico lhe é natural, ou melhor, este aspecto é a sua própria *natureza* específica".[22] A universal significação da linguagem é, com isso, estabelecida por Hegel: ela está no homem, pelo qual (enquanto falante!) o Absoluto deve aparecer como sentido e *Logos*, a *mediação*, que é necessária para o conhecimento do verdadeiro, porque o unilateral, o não mediado, para tanto, é incapaz. Silenciar leva, inevitavelmente, à dissolução, já que somente o universal, que é alcançado por meio da linguagem, tem efetividade. O constante ir e vir entre individualidade abstrata e universalidade abstrata deve ser superado à medida que a mediação da universalidade concreta é produzida, a qual nada mais é que a unidade do específico e do universal. Essa tarefa é cumprida pela linguagem enquanto existência do Espírito.

A mencionada reconciliação deve ser compreendida, mais exatamente, como um movimento duplo, como já foi indicado na dialética do sensível e do sentido. Ela atua na passagem da intuição imediata para a indicação do sentido em forma de pensamento – mas também na direção inversa, ou seja, do pensamento para a sua auto-alienação, sua existência enquanto linguagem. Ambos os movimentos não se diferenciam na verdadeira mediação; eles se tornam um só. O sensível interioriza-se, torna-se essência, à

[22] HEGEL, G.W.F. *Logik I. Vorrede zur zweiten Ausgabe*, S. 10.

medida que o ser torna-se *Logos*; e a interioridade (que em si é a negatividade ou a dissolução *do* ser) recebe o seu ser na exterioridade da linguagem, na fala viva. O objetivo central da Filosofia de Hegel dá-se (dialeticamente) por si mesmo: a separação formalista de sujeito e objeto, imposta do exterior, é superada; aquele que *fala* e aquilo do que se fala comprovam-se como inseparáveis e se encontram mediados em um só. O pensar do ser e o pensar do pensar devem unir-se no Absoluto, mas é apenas na vida dialética, no vir-a-ser das categorias, que ser e pensamento aparecem como o mesmo; e, como já foi reconhecido, as categorias existem unicamente na linguagem, que nega o sensível e, ao mesmo tempo, também o conserva e o ultrapassa. A identidade original de ser e pensamento é reconhecida na Filosofia do Espírito.[23]

Para Hegel, entre a linguagem e o pensar existe uma relação dupla peculiar: aquela antecede este e, ao mesmo tempo, é sua expressão. Ambos estão de tal forma ligados que se poderia entender também que, no nível da *linguagem*, o próprio pensamento em sua imediatidade a antecede. Esse parentesco próximo explica por que a linguagem, enquanto tal, nunca é definitivamente suprassumida; ela se relaciona consigo sempre de novo e se ultrapassa apenas em si mesma. O pensamento não mais consegue, de forma alguma, se desvincular dela, tanto que deficiências do pensamento são também deficiências da linguagem. Os textos da *Enciclopédia* mostraram como a linguagem, que, na terminologia hegeliana também se poderia denominar pensar *em si*, torna-se pensar *para si*, portanto, como o pensar do ser desenvolve-se em pensar do pensar, sem que essa reflexão sobre a linguagem abandone o seu próprio campo. O movimento pelo qual o sensível

[23] Compare Jean Hyppolite *Logique et existence*, cap. II.

se eleva a partir do símbolo e do signo para o pensamento aparece como o mesmo pelo qual o Eu universal se expressa. Ambos têm na linguagem a sua existência. Resumindo, formulamos que a linguagem sobretudo significa a existência de qualquer mediado, de qualquer efetivo, portanto, racional.

As indicações até agora foram tomadas preferencialmente da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde a reflexão (isto é, a passagem do pensar em si para o pensar para si) é considerada como *logicamente necessária*. As posteriores relações, na mesma obra, mostram que o movimento progressivo, após a contraposição da reflexão formal e do pensar do conteúdo, leva, finalmente, à identidade dialética, a qual mostrará que a reflexão é aquela do ser mesmo no pensamento e que, da mesma forma, o pensamento é aquele do ser. Na *Fenomenologia do espírito*, que também oferece elucidação para a correta compreensão da linguagem, Hegel envereda por outro caminho, a fim de alcançar o saber absoluto. Ambas as formas de procedimento, porém, não se contradizem, mas se correspondem mutuamente. A *Enciclopédia*, primeiramente, introduz o saber absoluto, enquanto que a *Fenomenologia* apresenta-se como uma teoria da experiência, como se sua origem fosse estranha ao saber, mas que no fim mostra que esse saber era presumido. A *Fenomenologia* inicia com a imediata e subjetiva experiência humana para demonstrar que o seu desenvolvimento leva da *consciência*, por meio da *autoconsciência*, a razão, o espírito e a religião, ao saber absoluto, isto é, à autoconsciência universal, a qual *é* e pensa, sabe-se a si mesma e tem certeza de si. A experiência progride nas diferentes camadas da consciência de *forma concreta*, por meio dos momentos determinados, os quais se reencontram no desenvolvimento dialético da Lógica. Hegel mesmo, na *Introdução* à *Fenomenologia*, aponta para a correspondência entre a teoria da experiência e a lógica especulativa; compare-se possivelmente também com o trecho:

> Quando na Fenomenologia do Espírito cada momento é a diferença do saber e da verdade e o movimento pelo qual ele se suprassume, então, por outro lado, a ciência não contém essa diferença e sua suprassunção, mas na medida em que o momento tem a forma do conceito ele reúne a forma objetivada da verdade e do próprio conhecedor numa unidade imediata[24]

e assim por diante.

De acordo com Hegel, é importante dar-se conta de que *Logos* e experiência, *a priori* e *a posteriori*, não se excluem, mas, ao contrário, exigem-se e se condicionam mutuamente: o primeiro explica o segundo. Sem a pressuposição do saber absoluto, não haveria experiência alguma e, inversamente, o desenvolvimento da experiência revela o saber.

A *Fenomenologia* mostra como a consciência na experiência é constantemente levada para lá e para cá da empiria para o formalismo, para, finalmente, superar e unir ambas as posições no ponto de vista absoluto, enquanto que, na Lógica ou no sistema, a unidade daquele que fala e daquele de quem é falado está posta de antemão. No decorrer da consciência em autodesenvolvimento, o ser é expresso; mas a linguagem surgente não é a mais alta e mais verdadeira em todos os níveis; ela o será somente no último, naquele do Espírito absoluto. Ainda nos resta investigar a sua significação por este lado.

No primeiro nível, o da certeza sensível, constatamos que a universalidade abstrata é ainda o verdadeiro, porque o sensível apenas pode ser expresso enquanto universal, uma vez que este sempre significa algo qualquer sem conteúdo em geral, já que o ser sensível que nós *queremos dizer* [*meinen*] não se deixa dizer. "Se realmente quisessem *dizer* este pedaço de

[24] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 562.

papel, que viram, e se quisessem *dizer* mesmo, então, isto seria impossível, porque o isto sensível que é visado é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, à universalidade em si".[25] A coisa individual sensível, enquanto tal, resiste a sua expressão e, por isso, permanece "não verdadeiro, não racional ou simplesmente indicado [*Gemeinte*]". Quando, porém, dele se afirma que *é*, com efeito, como um individual, então expressa-se o mais universal, ou seja, uma característica que convém a todas as coisas individuais.

> Se eu, porém, quiser ajudar o falar, que tem a natureza divina de inverter imediatamente o visar, de torná-lo algo diverso e, assim, nem deixar que *venha à palavra*, pelo fato de eu *indicar* este pedaço de papel, então eu faço a experiência sobre o que a verdade da certeza sensível de fato é: eu o indico como um aqui, que é um aqui de outros aquis, ou que nele mesmo é um simples *estar junto* de muitos *aquis*, isto é, um universal; eu o capto assim como na realidade é, e em vez de saber um imediato, eu o *tomo como verdadeiro*.[26]

Estamos diante da passagem do primeiro nível da consciência para o segundo, o da percepção.

O próximo nível, no qual novamente a linguagem aparece, é o da certeza e da verdade da razão, mais precisamente o da observação da relação da autoconsciência sobre a sua imediata realidade. Após a razão observadora ter-se ocupado com a natureza e com a autoconsciência em sua pureza e em sua relação com a realidade externa (leis lógicas e psicológicas), ela se volta, como foi mencionado, para a realidade imediata. As leis psicológicas ainda não tratavam da relação da autoconsciência com a realidade, à medida que estas permaneciam indiferentes umas em relação às outras. As contradi-

[25] Id. Ibid, p. 88.

[26] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 89.

ções são agora dirimidas e suprassumidas: "o indivíduo é em si e para si mesmo". Ele se torna capaz de se expressar (unido como ser e como movimento da autoconsciência); pois à medida que "ao mesmo tempo apenas é o que fez, assim o seu corpo também é a expressão de si mesmo por ele *produzida*; ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu como coisa imediata, mas no qual dá a conhecer apenas o que *é* no sentido de que põe em ação a sua natureza original".[27] O todo, como o indivíduo, significa o seu ser e vale, enquanto tal, como a expressão do interior no exterior. Os órgãos (boca e mãos) fazem notar o interior pelo qual ele [indivíduo] recebe ser *para outros*: "Linguagem e trabalho são exteriorizações pelas quais o indivíduo não mais se conserva e pertence a si mesmo, mas permite exteriorizar completamente o interior e renunciar ao mesmo em favor dos outros".[28] Os órgãos deverão, por isso, ser compreendidos como unidade mediada entre exterior e interior; ela própria, primeiramente, permanece exterior para, então, ser recolhida no interior. O órgão da linguagem, contudo, promove a realização do homem de forma mais geral e melhor. O que Hegel desenvolve mais adiante, no capítulo mencionado Fisiognomia e Frenologia[29], permanece, em grande parte, sem importância para o tema a ser tratado, de modo que nos satisfazemos em, resumidamente, impedir a afirmação de que o ser, enquanto tal, de modo algum não possa ser expressão nem verdade do Espírito, ou seja, de que é completamente temerário fazer passar qualquer coisa (um osso, por exemplo) como seu exterior, "pois o exterior é exatamente a realidade essente", mesmo que, para Hegel, o efetivo também sempre signifique algo racional.

[27] *Id. Ibid, p. 288.*

[28] *Id. Ibid, p. 229.*

[29] Compreendido historicamente, o capítulo se direciona contra os *Fragmentos Fisiognômicos* de Lavater.

Os capítulos da *Fenomenologia do espírito*, dos quais foram retiradas as explicações anteriores, já indicam que a razão individual, observadora, deve tornar-se prática, à medida que ela se ultrapassa na comunidade da autoconsciência universal. Nós nos encontramos na passagem, já há tempo preparada, para o espírito objetivo, mais precisamente para a eticidade.[30] Conforme a Frenologia, a razão desenvolve-se de observadora para ativa, e Hegel já deixa entrever o seu significado na introdução as três formas da individualidade, à medida que antecipa o conceito do espírito, que inaugura o olhar na eticidade: o espírito não mais se determina unicamente como certeza subjetiva da razão, mas como verdade e substância. Que o "puro e individual fazer do indivíduo" receba efetividade, isto se dá pelo meio universal de característica conservante, ou seja, pelo povo *inteiro*, no qual aquele tem tanto a sua forma quanto o seu conteúdo. "O trabalho do indivíduo para as suas carências é, da mesma forma, uma satisfação das carências dos outros como suas próprias, e a satisfação das suas próprias ele apenas alcança pelo trabalho dos outros".[31] "...; o todo se torna sua obra enquanto *todo*, para o qual ele (indivíduo) se sacrifica e, exatamente por isso, dele recebe a si mesmo de volta".[32] Tudo se torna mútuo pelo fato de o ser-para-si do indivíduo dissolver-se em sua negação e, com isso, perder a sua autonomia unilateral. Encontramos, aqui, a linguagem como uma mediação importante que, mais tarde, deverá ser investigada mais pormenorizadamente. A saber, ela aparece como o reconhecimento mútuo universal ou como a ligação do individual e universal, a qual, conforme Hegel, permanece fundamental enquanto conceito ou sentido para o saber absoluto.

[30] No que a eticidade corresponde, historicamente, à eticidade grega.

[31] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 257.

[32] Id. Ibidem.

> Essa unidade de ser para outra coisa ou do fazer-se coisa e do ser-para-si, esta substância universal, fala a sua *linguagem universal* nos costumes e leis de seu povo; mas essa essência essente imutável não é outra coisa do que a expressão da própria individualidade singular que lhe aparece contraposta; as leis expressam aquilo que cada um *é* e *faz*; o indivíduo não as reconhece apenas como sua coisidade objetiva *universal*, mas, do mesmo modo, se reconhece nela ou, enquanto *singularizado*, em sua própria individualidade em cada um de seus concidadãos.[33]

Na esfera do espírito surge o espírito de si alienado como antítese à eticidade e leva ao espírito certificado de si mesmo. O mundo da alienação aparece primeiramente como o mundo da formação. O caminho trilhado até aqui mostrou como o espírito natural ou objetivo, aquele do ser em conjunto social, foi dissolvido por "um vazio" da pessoa individual, cuja "realidade é uma existência casual". O desenvolvimento agora se move adiante, em direção contrária, à medida que ele chega a uma próxima forma de si mesmo, cuja vontade é verdadeiramente universal, porque, ao contrário do primeiro, tem conteúdo efetivo.

> Como, então, o mundo ético vai, a partir da divisão da lei divina e humana e suas figuras, e a sua consciência, a partir da divisão em direção ao saber e de volta à inconsciência em seu destino, em seu *Si-Mesmo* como *força negativa* dessa contradição, assim também esses dois reinos do espírito de si alienados retornarão para o *Si-Mesmo*; mas se aquele [o primeiro reino] foi o primeiro *Si-Mesmo* imediatamente válido, a *pessoa* singular, então este segundo, que da sua extrusão retorna a si, o *Si universal*, é a consciência que capta o conceito...[34]

A palavra *Bildung* recebe, em Hegel, um sentido abrangente, à medida que inclui o espiritual, o político e o econômico, e corresponde historicamente ao tempo que compreende desde a Idade Média até o século XVIII.

[33] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 258.

[34] Id. Ibid, p. 349.

Ela é a alienação do Si-Mesmo imediato, que vemos surgir na eticidade, e o seu mundo não permanece por mais tempo o todo ético harmônico, mas é dilacerado na alienação-de-si-mesmo do espírito: são considerados os momentos da substância, de acordo como são imediatamente em si mesmos (o conceito), como são para a autoconsciência (o juízo) e, finalmente, como são por meio da mediação da alienação do Si-Mesmo (conclusão).[35]

O caminho da dialética sempre se repete da mesma maneira e se deixa compreender *in abstracto*: a substância é primeiramente em si (o ser igual a si mesmo), mas, ao mesmo tempo, também a abstração do seu ser-

[35] "Nessa consciência pura (que tem a essência como essência em si mesma), os momentos da substância não lhe são como poder de Estado e riqueza, mas como os pensamentos de *bom* e *mau*. Mas, além disso, a consciência-de-si é a relação de sua consciência com a sua efetiva essência, isto é, do pensado com a essência objetiva; ou seja, ela é essencialmente o juízo (...).

Para a consciência-de-si, então, aquele objeto é *bom* e *em si*, no qual encontra a si mesma, mas aquele é mau, no qual ela encontra o contrário de si; o *bom* é *igualdade* da realidade objetiva com ela, mas o *mau* é a *desigualdade*" (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 356).

"A consciência-de-si, porém, referiu-se, primeiramente apenas de modo imperfeito aos seus objetivos, a saber, apenas de acordo com o critério do *ser para si*. Mas a consciência é igualmente essência *essente em si* e deve tomar este lado como critério, por meio do qual somente o juízo espiritual se consuma. Por esse lado o *poder do Estado* nele expressa a sua *essência*, ele é, em parte, lei estável, em parte, governo e mando, que coordena os movimentos individuais do fazer universal (...)" (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 357).

"Essas relações (aquelas da igualdade da consciência nobre e aquelas da desigualdade, da consciência infame), então, expressam primeiramente apenas o *juízo*, a determinação daquilo que ambas as essências são enquanto *objetos* para a consciência, ainda não *em si* e *para si*. A reflexão que é representada no juízo, em parte é somente *para nós* um pôr, tanto de uma quanto da outra determinação e, por isso, um idêntico suprassumir de ambas, ou seja, ainda não reflexão das mesmas para a própria consciência" (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 359).

"Como, então, primeiro a *indiferença* de ambos os lados da alienação elevou-se ao juízo – de um lado, o *em si* da pura consciência, a saber, dos *pensamentos* determinados de bom e mau, e, de outro, a sua *existência* enquanto poder de Estado e riqueza para a relação entre ambos, assim essa relação externa deve elevar-se à unidade interna, ou, à efetividade como relação do pensamento e o Espírito de ambas as figuras do juízo deve pôr-se em evidência. Isso acontece à medida que o *juízo* se torna *conclusão* para o movimento mediador no qual surge a necessidade e o meio-termo de ambos os lados do juízo" (HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 359 e 360).

outro, portanto o contrário de si, o ser para outros, para finalmente retornar a si nesse ser outro, tornar-se para si. Ser em si, ser para outros e ser para si formam os seus momentos dialéticos, que resultam, como um todo, no ser-em-si e para-si. No caminho aqui traçado, de maneira geral, a formação segue adiante, à medida que os momentos da substância são elevados ao ser espiritual como predicados do juízo da autoconsciência por sua alienação, o que acontece pelo movimento mediador da conclusão. Em Hegel, o poder do Estado efetiva-se apenas pela alienação ou exteriorização do Si-Mesmo natural, enquanto que este, inversamente, alcança a sua essência pelo mesmo processo. O tornar-se dos momentos apresenta, ao mesmo tempo, o alcançar da universalidade pelo Si-Mesmo, já que a "consciência nobre" recebe o reconhecimento de si mesma e dos outros à medida que renuncia ao seu ser imediato. Logo, no entanto, ela aparecerá como dúbia, porque se aproxima em sua concepção de honra à "consciência infame", a qual, constantemente, pensa em se rebelar. Entendido historicamente, encontramo-nos na passagem do domínio feudal para a monarquia, que se desenvolve, numa exteriorização mais perfeita, em sua forma absoluta (graças à linguagem): o poder do Estado evidencia-se como um ser mesmo pessoal. Primeiramente, porém, esse momento aparece após uma alienação superior, como o foi a alienação da existência natural (a saber, a morte):

> O verdadeiro sacrifício do ser para si é (...), apenas, aquele em que ele se abandona tão completamente como na morte, mas nessa extrusão conserva-se ao mesmo tempo; por meio disso ele se torna efetivo como aquilo que ele em si é, como unidade idêntica de si mesmo e de si enquanto contraposto.[36]

[36] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 362.

A alienação ou extrusão agora conquistada é a verdadeira, pois ela não é, apenas, mais um essente, a qual fosse destruída em seu contrário irreconciliado, mas é aquela que retorna à consciência, a que suprassume (conserva). Ela, todavia, acontece

> apenas na *linguagem*, que aqui surge na sua significação peculiar. No mundo da eticidade *lei* e *mandamento*; no mundo da realidade, primeiramente *conselho*, ela tem a *essência* como conteúdo e é a sua forma; mas, aqui, ela recebe, como seu conteúdo, a forma que ela é e vale como *linguagem*; é a força do falar, enquanto tal, que elabora aquilo que deve ser elaborado. Ela é a *existência* do Si-Mesmo puro, enquanto Si-Mesmo; nela a *singularidade para si* essente da consciência-de-si, enquanto tal, surge à existência de modo que ela é *para outros*. *Eu*, enquanto este *puro* eu, de outra forma não está *aqui*; em cada outra exteriorização ele está imerso numa realidade, numa figura da qual pode retirar-se; ele é em si refletido por sua ação enquanto sua expressão fisiognômica, e abandona, sem alma, esse ser-aí incompleto, no qual sempre há tanto de mais quanto de menos. A linguagem, porém, o contém em sua pureza, ela apenas expressa *Eu*, a si mesma. Esse seu ser-aí é, como *existência*, uma objetividade que nela tem a sua verdadeira natureza. *Eu* é *este* Eu – mas igualmente *universal*; a sua aparição é também, imediatamente, a sua extrusão e o desaparecimento *deste* eu, e, por este meio, a sua permanência em sua universalidade. O *Eu* que se expressa é *escutado*; é um contágio pelo qual ele imediatamente passa para a unidade com aqueles para quem ele aí está e é autoconsciência universal. Que ele seja *escutado*, nisso seu *ser-aí* imediatamente se *extinguiu*; esse seu ser-outro foi devolvido a si mesmo; e exatamente isso é o seu ser-aí enquanto *agora* autoconsciente, assim como aí está para não estar aí e, por este desaparecer, estar aí. Este desaparecer é, portanto, a sua própria permanência imediata; é o seu próprio saber de si e o seu saber de si como algo que passou a outro Si-Mesmo que foi escutado e que é universal.[37]

Reproduzimos *in extenso* o importante parágrafo porque ele expõe, de forma extremamente clara, a importância em geral da linguagem, a qual – como já vimos diferentemente – deve ser entendida como mediação ou

[37] Id. Ibidem.

meio-termo. Aqui ela surge como realidade da alienação ou da formação e aparece em sua peculiaridade de forma especialmente nítida. Acontece o movimento duplo característico para Hegel: na linguagem o Eu individual consegue externar-se, portanto, tornar-se universal, enquanto que, inversamente, de igual modo, o universal pode retornar ao Eu. Até agora ela apenas foi considerada a partir de seu conteúdo: no mundo da eticidade ela contribuiu para interpretar a essência como lei e ordem; na alienação do ser natural ela expressou a essência como conselho para alcançar, nesse nível, a sua significação enquanto tal. Ela se mostra como um momento do espírito, à medida que significa o meio-termo da inteligência ativa, o *Logos*, porque ela traz à aparição o espírito enquanto unidade consciente (de si mesma enquanto universal e dos indivíduos). Já no nível da certeza sensível imediata nós a observamos sob este ponto de vista, pois, se a consciência quer captar o imediato agora ou aqui, ela encontra apenas a sua expressão universal. Ao mesmo tempo ela expressa um Eu universal quando quer dizer o individual, pois ela fala o que todo outro Eu também diz: à medida que se expressa, ao mesmo tempo se aliena, torna-se objetiva e transforma-se de uma consciência-de-si individual em uma universal. Pela realização dessa consciência-de-si a linguagem proporciona ser espiritual ao mundo da formação, pelo que ela cumpre a sua função nele. "O espírito aqui recebe essa efetividade, pois os extremos, cuja *unidade* constitui, também têm imediatamente a determinação de serem efetividades para si mesmas".[38]

> A unidade, por isso, evidencia-se como um *meio-termo*, o qual é excluído e diferenciado da efetividade separada dos lados; ela própria, por isso, tem uma efetiva objetividade diferenciada dos seus lados e é *para ela*, isto é, ela é algo essente [*Daseiendes*]. A *substância* *espiritual*, enquanto tal, vem à existência apenas à medida que ela conquistou para os seus lados tais autoconsciências, as quais sabem esse Si-Mesmo puro como efetividade *imediatamente válida* e, com isso, igualmente sabem, de forma imediata, que isso é apenas por meio da *mediação* alienada.[39]

[38] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 363.

O poder do Estado e a "consciência nobre" estão divididos como ambos os extremos na universalidade abstrata e na vontade essente-para-si, e são purificados como momentos da linguagem em bem universal e em puro Si-Mesmo, que, no conceito, são os mesmos, "pois puro Si-Mesmo é exatamente o universal abstrato". O primeiro, porém, é apenas efetivo no extremo em relação à consciência; o segundo, no extremo em relação ao poder do Estado, de modo que ainda falta a unificação. "A unidade do conceito, no qual o poder do Estado ainda reside, em direção ao qual a consciência se purificou, torna-se efetiva nesse *movimento mediador*, cujo simples ser-aí é a linguagem como *meio-termo*".[40] Ela, contudo, ainda não significa o espírito na forma em que se sabe e se expressa, porque, para tanto, a verdadeira unidade não é alcançada, apenas acontecerá mais tarde. O movimento a ser esperado deixa-se descobrir da forma mais compreensível possível pela consideração da "experiência" histórica. A palavra do cortesão cunha o Estado como Eu que decide e que, em sua individualidade, é universal. A "lisonja"[41] elevará a riqueza à essência e, finalmente, a linguagem do "dilaceramento"[42] compreenderá a sua própria desigualdade como espírito

[39] Id. Ibidem.

[40] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 364.

[41] A linguagem da lisonja, considerada historicamente, refere-se à circunstância da Corte do Rei Sol da França.

[42] Encontramos, no capítulo sobre a linguagem do dilaceramento, uma alusão do *Le neveu de Rameau*, de Diderot, que a Hegel parecia típico para o dilaceramento do espírito pela supervaloração do dinheiro. O sobrinho de Rameau representa a dispersão preparatória da Revolução.

alienado. À medida que acompanhamos a extrusão do Si-Mesmo, sua alienação numa linguagem no andamento da formação, iremos reconhecer como se dá o tornar-se universal do Si-Mesmo. O indivíduo não só renuncia a sua existência natural a fim de subjugar-se ao servir, mas se aliena, ao mesmo tempo, a si mesmo, tornando-se um *universal* à medida que se expressa.

A linguagem da "lisonja" realiza o que a alienação anterior da consciência nobre não conseguia cumprir, ou seja, a realização do poder do Estado. *Ela* forma doravante o meio-termo entre os extremos (universal e individual, substância e Si-Mesmo) e reflete cada um deles em si mesmo, à medida que os põe como contrários de si mesma. O poder do Estado, como abstrato universal, reflete-se em si mesmo e torna-se, por este meio-termo, em um Eu particular:

> ... aquilo de que a consciência nobre, por este ponto de vista da simples unidade do espiritual, se extrusa é o puro *em si do seu pensar*, seu Eu mesmo. De forma mais precisa ela (a linguagem) eleva o singular, que geralmente é apenas um *visado*, para a sua pureza essente pelo fato de dar ao Monarca o próprio *Nome*; pois é apenas o nome pelo qual a *diferença* entre o singular e todos os outros não é *visada*, mas por todos de fato feita; no nome o singular *vale* como puro singular, não mais apenas em sua consciência, mas na consciência de todos.[43]

A linguagem mostra-se, novamente, em sua função peculiar, como mediadora que faz surgir a efetividade: por seu intermédio, o monarca é e sabe a si enquanto singular, como poder universal. De nível em nível ela significa a existência do Espírito de forma cada vez mais superior, o qual se evidencia como mediado universal e particular, abstrato e concreto.

[43] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 365.

Enquanto isso o poder do Estado, assim efetivado, alienou-se a si mesmo, pois depende da consciência nobre que ele pôs em sua solidão[44]. A substância, o em si do poder do Estado, tornou-se em momento da consciência à qual ele se submeteu e o poder tornou-se em nome vazio, porque ele se transforma naquilo que a consciência arranca para si, a saber, a riqueza. No movimento dialético essa alienação reconduz o Si-Mesmo para si, pois ela expressa o momento do dilaceramento à medida que evidencia à "consciência nobre" a sua contradição. Pelo fato de a riqueza ser considerada essencialidade, surge a deterioração geral do Estado, o que tem por conseqüência o desaparecimento da diferença entre consciência nobre e infame. A linguagem do "dilaceramento" é a reflexão do espírito em si mesmo, que o leva para além da efetividade posta por si mesmo ou lhe faz saber e dizer sobre a vaidade do mundo.

> Como a consciência-de-si tinha sua linguagem frente ao poder do Estado, ou seja, o espírito entre estes extremos, surgia como meio-termo efetivo, assim ela também tem sua linguagem frente à riqueza, mas, mais ainda, a sua revolta tem sua linguagem.[45]

Ela é aquela da lisonja infame, pois o que ela declara por essência considera como abandonada e deteriorada. Ela ainda permanece, também, como espírito unilateral, porque o conceito puro, no qual o puro Eu e a pura essência ou pensar unem-se, não está em sua consciência:

> ... O objeto ainda lhe é o *em si* em contraposição ao Si-Mesmo, ou, o objeto não lhe é ao mesmo tempo o seu *Si-Mesmo* enquanto tal. – A linguagem do dilaceramento, porém, é a linguagem perfeita, e o espírito verdadeiramente existente de todo este mundo da formação.[46]

[44] A solidão do monarca, Luís XIV, historicamente compreendido.
[45] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 370.
[46] Id. Ibidem.

Nela se inicia a completa inversão, que transforma todo conteúdo numa negatividade. Como objeto positivo permanece, unicamente, o puro Eu, de modo que a consciência dilacerada em si torna-se em "igualdade consigo-mesma da autoconsciência que voltou a si". No nível posterior o mundo da formação (que nós consideramos pormenorizadamente, porque nele a peculiaridade da linguagem determina-se de forma mais precisa) contrapõe-se à fé e à inteligência pura. No movimento dialético elas trazem o reconhecimento de que poder e riqueza permanecem vãos e ocos e, por isso, devem ser superados.

A pura inteligência dirige a "força do conceito" contra a fé, a qual lhe aparece no mesmo elemento, ou seja, enquanto "forma contraposta da pura consciência", mas, ao mesmo tempo, preserva as relações com o mundo efetivo do qual ela retorna. Ela é a linguagem do sentimento que, nos momentos da sua existência, sente o seu próprio destroçamento e a este julga no discurso pleno de espírito. "A pura inteligência, por isso, não pode aqui ter nenhuma atividade e conteúdo próprios e, portanto, relacionar-se apenas com o fiel *apreender* formal dessa própria inteligência plena de espírito do mundo e de sua linguagem".[47] Esta última esquece-se, constantemente, como "palavreado do momento" e consegue permanecer apenas para uma terceira consciência. Ela precisa resumir seus traços dispersos para torná-la [a consciência] uma intelecção de todas [as outras consciências], pelo que ela elimina a confusão surgida. "Nessa linguagem da inteligência a sua consciência-de-si ainda é um *essente-para-si, este singular*; mas a vaidade do conteúdo é, ao mesmo tempo, a vaidade do Si-Mesmo que o [conteúdo] sabe vaidoso".[48] Impõe-se a dissolução da intelecção particular numa

[47] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 384.

[48] Id. Ibidem.

intelecção universal; a pura intelecção, porém, tem propriamente atividade quando surge frente à fé. Nós chegamos ao próximo nível, à ilustração ou, mais precisamente, a sua primeira parte, à luta com a superstição. A consciência crente é desmascarada como falante de duas linguagens e experienciada como falar que não sabe o que diz, a ponto de degenerar em mentira.

O movimento dialético conduziu-nos à esfera do espírito alienado ou da formação do seu mundo por intermédio da ilustração, para a liberdade absoluta e para o "terror".[49] No último nível, a liberdade do homem, que já era o princípio dos momentos precedentes, realizou-se completamente e, com efeito, considerada historicamente, de modo específico na Revolução Francesa, a qual necessariamente seguirá o saber do Idealismo alemão (Kant e Fichte). Esta última forma do Si-Mesmo espiritual, o cidadão revolucionário, diferencia-se da primeira, da pessoa jurídica abstrata, pelo fato de ele colocar a vontade universal como objeto ou como alvo imediato. Falta, porém, a mediação, porque ditadura e anarquia não encontram sossego num intermitente vaivém e, com isso, não chegam nem a conteúdo algum, nem a mundo algum. O conceito de vontade, que se efetiva no trabalho, torna-se objeto essente. "O seu alvo é o alvo universal, a sua linguagem é a lei universal".[50] Mas – há pouco o mencionamos – este

[49] O "terror" significa, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, uma nítida alusão histórica ao domínio do terror da Revolução Francesa. De todas as inúmeras ilustrações históricas, que na obra aparecem, não se pode de forma alguma concluir que a *Fenomenologia* seja uma Filosofia da história mundial. Correspondências temporais entre acontecimento mundial e desenvolvimento fenomenológico do espírito, como principalmente se notam na segunda parte da *Fenomenologia*, permanecem casuais. Além disso, Hegel não considera, nem de longe, a totalidade da História mundial, mas, apenas, partes da mesma que lhe aparecem como necessárias ao seu empreendimento (Compare *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Parte 1, cap. 2 de Jean Hyppolite).

[50] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 416.

movimento é, por esta razão, a ação recíproca da consciência consigo mesma em que ela nada abandona na figura de um objeto *livre* que a ela se contraponha. Decorre disso que não há como chegar a nenhuma obra positiva, nem às obras universais da linguagem, nem da efetividade, nem a leis e estabelecimentos universais da liberdade *consciente*, nem a ações e obras da mesma *enquanto vontade*.[51]

A coisa termina como fracasso, que culmina no domínio do terror, em que anarquia e ditadura estão reunidas, porém, de uma maneira aleatória, que não exclui aqueles que pertencem ao governo. Pela liberdade absoluta, portanto, a oposição entre vontade universal e particular encontra-se nivelada e o espírito de si alienado descobre-se em sua oposição levada ao extremo. Como o reino do mundo efetivo passou ao mundo da fé e da inteligência, a liberdade absoluta progride de sua efetividade destruidora em direção a um outro mundo do espírito consciente-de-si: "Surgiu a nova figura do *espírito moral*".

O espírito está dividido em três amplos momentos dialéticos, dos quais o primeiro representa o espírito verdadeiro ou a eticidade, e o segundo o espírito alienado ou a formação. Defrontamo-nos agora com o terceiro, a saber, com o espírito consciente de si mesmo ou com a moralidade, cuja renovada tripartição nos guia da concepção de mundo moral, pela representação moral, ao capítulo que é sobrescrito por "a consciência, a bela alma, o mal e seu perdão". O desenvolvimento havia começado com um espírito verdadeiro ou objetivo, no qual a certeza subjetiva havia sido dissolvida [*aufgelöst*] em verdade objetiva. Depois de ter acontecido a mediação entre a formação e a alienação, ela alcança agora o espírito subjetivo, no qual desaparece a verdade objetiva na certeza que o sujeito dela tem. O Espírito

[51] Id. Ibid, p. 417.

não aparece mais como substância, pois ele se refletiu totalmente em si mesmo e tornou-se, por isso, *sujeito*. A *consciência*, enquanto espírito certificado de si mesmo, significa esta mudança experienciada pelo Si-Mesmo.[52] Nós reconhecemos agora como os momentos precedentes determinaram-se, enriqueceram-se no desenvolvimento dialético da consciência: a "Coisa Mesma" (isto é, a objetividade no âmbito humano), que *diante* do espírito havia se mostrado como pura abstração, conseguiu substancialidade no verdadeiro espírito (em família, povo e Estado), na existência externa de si alienada, para, por fim, alcançar subjetividade depois de os momentos anteriores terem sido suprassumidos.[53] O espírito surge como sujeito humano que cria [*schöpft*] a sua história, e isso porque não mais tem o universal fora de si mesmo, não mais se contrapõe ao mundo, mas o recebe em si mesmo. Agora nos voltamos novamente à tarefa específica, à medida que queremos investigar qual função cabe à linguagem nessa nova esfera presente e como ela se relaciona frente ao espírito concreto ou à individualidade espiritual ativa.

Na última parte do espírito a ser agora tratada ("a consciência, a bela alma" e assim por diante), Hegel considera, primeiramente, o Si-Mesmo como espírito ativo em sua particularidade (a liberdade da convicção), de-

[52] Nesse ponto é, em geral, tangenciado um dos principais propósitos de Hegel. Nós lembramos a frase muitas vezes citada da Introdução à *Fenomenologia do espírito*, que determina exatamente os seus propósitos: "De acordo com o meu entendimento, o qual apenas deve justificar-se através da apresentação do próprio sistema, tudo depende de compreender e expressar o verdadeiro não como *substância*, mas muito precisamente como *sujeito*" (*Phänomenologie des Geistes*, p. 19).

[53] Compare p. 451 da *Fenomenologia do espírito*: "A *Coisa Mesma* tem substancialidade em geral na eticidade, existência externa na formação, essencialidade do pensamento ciente de si na moralidade; e na consciência ela é o *sujeito* ciente desses momentos nele mesmo. Enquanto que a consciência honesta capta apenas a *Coisa Mesma vazia*, a consciência, por sua vez, a conquista na sua realização que ela lhe concede por si mesma. Ela é esse poder pelo fato de saber estes *momentos* da consciência enquanto momentos e domina-os, enquanto sua essência negativa".

pois, o espírito ciente de si mesmo em sua universalidade (a bela alma) e, finalmente, o espírito que se torna absoluto pela reconciliação de ambos os pontos de vista precedentes.[54] No primeiro momento dialético a consciência tem a verdade na certeza imediata de si mesma, que perfaz o dever como convicção e puro saber de si. O ponto de vista alcançado desta maneira deve ser superado, pois a verdade necessita do reconhecimento a fim de *ser*. A convicção (*em si* universal) impele em direção à ipseidade de todos, ao sujeito universal que constitui a unidade dos Eus, pois é a comunidade das autoconsciências em sua convivência mútua que concede efetividade ao ato ou à ação. Mas a mediação que deve ocorrer acontece pelo fato de que a convicção é expressa – portanto, novamente por meio da linguagem que expressa tanto a existência particular como também a universal, a ipseidade de todos. Hegel diz: "No entanto a ação da consciência não é apenas esta *determinação* do ser abandonada pelo puro Si-Mesmo. O que deve valer e ser reconhecido como dever só o é pelo saber e pela convicção como sendo a respeito do dever, por meio do saber de si mesmo na ação". "O que deve *ser aí* é, neste caso, essencialidade apenas pelo fato de *se saber* individualidade a exprimir-se a si-mesma; este estado de saber [*Gewusstsein*] é que é o reconhecido e o que, *enquanto tal*, deve ter *ser-aí*. O Si-Mesmo vem à existência enquanto *Si-Mesmo*; o Espírito, ciente de si, existe como tal para outros; a sua ação *imediata* não é o que vale e o que é verdadeiro; o reconhecido não é o *determinado*, não é o *essente em si*, mas somente o *Si-Mesmo*, enquanto tal ciente de si".[55] A verdadeira forma de expressão do Si-Mesmo exige, obje-

[54] Desta forma, alcançamos também uma nova esfera sob o ponto de vista histórico, a saber, o Idealismo Alemão de Kant e Fichte. O sujeito moral substitui o cidadão revolucionário, os escritos de Kant e Fichte desalojam o *Contract social* de Rousseau – e, precisamente de novo, de forma tal que não cabe importância especial às relações cronológicas.

[55] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 457 e 458.

tivamente, ser percebida por todos e conservar em si a subjetividade. Somente a linguagem dá conta dessas reivindicações. Já no primeiro momento da consciência percebemos a grande importância que lhe cabe no pensamento de Hegel, à medida que indica o universal e lhe proporciona existência objetiva. Aqui, ela aparece renovada enquanto ser-aí do espírito, como o fez em cada um dos níveis da vida espiritual. Rapidamente lembramos que ela expressou a verdade objetiva no mundo da eticidade, que efetivou a autoconsciência, mas permaneceu como a extrusão de uma ordem social impessoal. Tratava-se ainda da lei ou do comando, os quais se impõem ao indivíduo e valem em si e para si. No mundo da formação ela surgia como mediação pela qual o Eu se aliena completamente, a ponto de o Estado poder vir a ter uma personalidade (Monarquia Absoluta) e, além disso, mais tarde, expressar o dilaceramento do Eu alienado de si. No nível agora alcançado ela é

> a consciência-de-si essente *para outros*, a qual está imediatamente, *enquanto* tal, *à disposição* e, enquanto tal, é universal. Ela é o Si-Mesmo que de si mesmo se separa, que se torna objetiva enquanto puro Eu-Eu, que se conserva nesta objetividade igualmente enquanto *este* Si-Mesmo, como ela confluiu imediatamente com os outros e é *sua* consciência-de-si; ela igualmente percebe a si, como é por outras percebida, e o perceber é precisamente a *existência que se tornou Si-Mesmo*.[56]

A linguagem completou-se com um conteúdo novo e mais rico, que não mais pertence ao Si-Mesmo invertido e inversor, dilacerado, mas ao espírito que retornou a si, ciente de si e do seu reconhecimento. O Si-Mesmo aí-essente alcança universalidade imediata e simples estado de reco-

[56] Id. Ibidem.

nhecimento enquanto múltiplo. "O conteúdo da linguagem da consciência é o *Si-Mesmo ciente de si como essência*. Apenas isto ela exprime, e esse exprimir é a verdadeira efetividade do fazer e do valer da ação".[57] A consciência em geral expressa a sua convicção, na qual a ação é dever e adquire validade apenas enquanto expressa. O ato, em sua simples existência, nada mais lhe vale, porque ela unicamente reconhece a convicção lingüisticamente efetivada, que evidencia o fazer enquanto dever. Disso decorre que a consciência significa a suprassunção da diferença, que até então permanecia entre a consciência geral e o Si-Mesmo particular:

> O saber imediato do Si-Mesmo consciente de si é lei e dever; o seu propósito é o correto, pelo fato de ser o seu propósito; é apenas exigido que ele saiba isto e diga isto, ou seja, a convicção de que o seu saber e querer seja o correto. O enunciar dessa afirmação suprassume em si mesmo a forma de sua particularidade; nisso ele reconhece a *necessária universalidade do Si-Mesmo*; à medida que se denomina *consciência*, denomina-se puro saber-de-si-mesmo [*Sichselbstwissen*] e puro querer abstrato, isto é, denomina-se um saber e querer universal que reconhece os outros, lhes é *igual*, pois eles são, justamente, esse puro saber-se e querer – e que, por isso, por eles também é reconhecido. Quem diz, portanto, que age, assim, por consciência, fala a verdade, pois a sua consciência é o Si-Mesmo ciente e volitivo [*Wollende*].[58]

Sob o ponto de vista atual a ação, cujo conteúdo permanece singular e contingente, não é mais a expressão adequada do Si-Mesmo consciente de si, mas muito mais o saber dela por meio do sujeito agente que efetiva isto na linguagem. Pois o Si-Mesmo volitivo deve, essencialmente, *dizer* que está ativo conscienciosamente, porque, enquanto determinado, deve

[57] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 459.

[58] Id. Ibidem.

ser, ao mesmo tempo, universal. Quanto a sua determinação, o ato é indiferente do ponto de vista do conteúdo, ao passo que sua forma vale como verdade enquanto Si-Mesmo efetivado na linguagem e enquanto *médium* do reconhecimento mútuo.

A consciência atuante transformou-se em "bela alma", cujo movimento deve, antes, ser denominado uma auto-apreciação do que uma atividade determinada. Esta passagem para o "puro conceito" – como Hegel o formula – ou para a autoconsciência absoluta, significa o autofriccionar-se na própria subjetividade que resiste a sua alienação e, por isso, torna-se inútil para qualquer ação. O progressivo aprofundamento em si já aponta para a religião, que logo aparecerá como próximo nível importante no desenvolvimento. Porém a bela alma, enquanto subjetividade elevada à universalidade, por permanecer incapaz de sair de si, foge do destino e prepara o seu ocaso pelo fato de se recusar a agir. Ela ainda não tem a intuição do divino, mas apenas a da própria divindade, pelo que o objeto a ser considerado não mais se diferencia dela mesma.

> Enquanto consciência, ela está dividida (a consciência) na oposição de si e do objeto, o qual, para ela, é a essência; mas justamente este objeto é o completamente transparente, é o *seu Si-Mesmo*, e a sua consciência é apenas o saber de si. Toda a vida e toda a essencialidade [*Wesenheit*] espiritual retornaram a este Si-Mesmo e perderam as suas diferenças do Eu-Mesmo.[59]

Com isso o ponto de vista alcançado nos permite adivinhar como será constituída a síntese para a verdade absoluta. O espírito ciente de si mesmo alcançará a verdadeira absolutidade quando se fundir com a sua própria alie-

[59] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 462.

nação numa coisa só, pois – conforme Hegel – ele é o todo que perfaz a Filosofia (a unidade entre subjetividade em geral e ação concreta). A bela alma e a consciência agente, enquanto ainda não unicamente momentos satisfatórios do espírito (porque unilaterais), levam, mutuamente reconciliados, ao espírito absoluto.

A passagem indicada acontece no nível do "mal e seu perdão". A consciência de atitude passiva tem, primeiramente, a insuficiência da pura fala em si, pois o seu juízo revela-se constituído igual à hipocrisia que ela combate, porque transfere o seu dever apenas ao discurso. Não há dever apenas pelo dever; a pura meta é o não verdadeiro, porque nela falta a perspectiva da particularidade, a qual provém da atividade da individualidade. A consciência julgadora [*beurteilende*] transmuta-se a si em consciência vil, à medida que faz passar por efetividade a sua tagarelice inativa, de modo que se equipara àquele a quem dirige a sua censura. Depois de a consciência ativa, porém, ter reconhecido a sua carência, o caminho da reconciliação está aberto, conquanto a consciência julgadora primeiramente se enrijece em sua atitude: o retorno do "ato à existência espiritual do discurso e à igualdade [*Gleichheit*] do espírito" está preparado. A resistência do ser-para-si é, finalmente, quebrada, as oposições desaparecem como momentos suprassumidos da verdade após a longa cadeia de enganos: "A palavra da reconciliação é o espírito *aí essente* que contempla o puro saber de si mesmo como essência *universal* e seu oposto no puro saber de si é absolutamente essente dentro de si como sua *singularidade* – um reconhecimento mútuo que é o espírito *absoluto*".[60] O perdão dos erros abriu um novo campo à fenomenologia: entramos no território da religião, que completa a primeira parte do espírito absoluto.[61]

[60] Id. Ibid, p. 471.

[61] Na *Fenomenologia do espírito* a arte encontra o seu lugar como subdivisão da religião, diferentemente do que acontece no sistema geral.

O desenvolvimento dialético debatido novamente confirma, num nível superior, a peculiaridade da linguagem até agora reconhecida. Como mediadora necessária, ela produz no discurso a comunidade das consciências e expressa, no nível alcançado, não só as coisas, mas também o sujeito falante. Nela o individual ou singular torna-se para outros e, à medida que liga os Eus diversos, ela é o instrumento do reconhecimento mútuo geral, o qual, por sua vez, significa o *médium* do saber absoluto. Por todos os níveis percorridos da *Fenomenologia do espírito*, desde a certeza sensível até a bela alma, ela se contrapõe em geral, como *Logos* do ser e da consciência-de-si ao indizível, o qual forçosamente se perde no nada. A consciência que quer viver em pura singularidade tenta em vão rejeitar a linguagem sem pensá-la ou indicá-la, à medida que afirma alcançar um absoluto inexprimível. Ela [consciência] a si mesma se dissolve – e precisamente na máxima abstração do nada – porque apenas a mediação produz algo concreto. O fechar-se na própria singularidade permanece estéril, de modo que a bela alma, finalmente, deve dispor-se ao diálogo para não sucumbir.[62]

Resumimos com a fórmula hegeliana de caráter geral, a qual expressa a verdadeira essência da linguagem: "Nós vemos... a linguagem como a existência do espírito".[63]

Com o sétimo e antepenúltimo capítulo nós ingressamos, como foi mencionado, na esfera do espírito absoluto. A sua tripartição (arte, religião e Filosofia), assim como está na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, ainda não

[62] Como exemplo, especialmente explícito, para o há pouco desenhado necessário desenvolvimento das coisas, podemos indicar, com Hegel, o nível do conhecimento: a consciência conhecedora rebaixa-se à empiria quando quer saber apenas as coisas sensíveis, pois a experiência pura permanece indizível, de modo que o ceticismo é, necessariamente, sempre uma conseqüência recorrente do empirismo.

[63] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 458.

se encontra na *Fenomenologia*: a arte aí está apenas como um momento no desenvolvimento da *religião*, que antecede o saber absoluto, à medida que apresenta o espírito absoluto numa forma ainda imperfeita, ou seja, na representação.[64] Conforme Hegel, a religião deve ser severamente separada da moral; a religião expressa a consciência que um povo obtém de si mesmo, na sua história e, ao mesmo tempo, ultrapassa as circunstâncias temporais que lhe permitiram surgir. Ela é a "autoconsciência do espírito absoluto apresentada pelo espírito finito; mas o espírito finito ou aparecente [erscheinende], na verdade, não é ele mesmo outra coisa do que o espírito em devir, o espírito absoluto vindo a ser consciente de si mesmo. A dialética na relação entre espírito finito e absoluto domina, por isso, a história da religião".[65] O espírito no nível da religião pressupõe todos os seus momentos anteriores, a consciência, ou seja, a consciência-de-si, a razão e (imediato) espírito, e os resume enquanto simples totalidade:

> À medida que, primeiramente, é diferenciada a consciência-de-si da consciência propriamente dita, a *religião* e o espírito em seu mundo ou o *ser-aí* do espírito, assim o último consta do total do espírito na medida em que ele apresenta os seus momentos em processo de separação e cada um para si. Mas os momentos são a *consciência* (... e assim por diante); o espírito, a saber como espírito imediato que ainda não é a consciência do espírito. A sua totalidade *resumida* perfaz, em geral, o espírito em seu ser-aí mundano; o espírito como tal contém as figuras até agora nas determinações gerais, nos momentos acima mencionados. A religião pressupõe todo o decurso dos mesmos e é a totalidade *simples* ou o Si-Mesmo absoluto dos mesmos.[66]

[64] A arte separada da religião torna-se, mais tarde, o primeiro nível, ambas a despedir a intuição.

[65] KRONER, R. *Von Hegel bis Kant.* II, p. 403.

[66] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 476.

Os momentos dialéticos dessa esfera agora alcançada são os naturais, a arte – e a religião revelada; a última é a forma superior, porque nela Deus significa a existência mesma do espírito, que sabe a si como ele é. A reconciliação do espírito finito com o infinito perfaz o conteúdo da consciência; o espírito essente deve identificar-se com o absoluto. E o último deve saber-se como absoluto no primeiro.

No vir-a-ser da religião repete-se o movimento geral total na *Fenomenologia do espírito*. A religião da natureza corresponde à consciência, porque o espírito aparece para si mesmo como ser imediato, ao passo que a religião da arte deve ser comparada com a autoconsciência, já que nela o espírito noticia-se a si mesmo por meio de suas obras. Finalmente, naquela que Hegel denomina a religião revelada, o espírito surge como ele é em si e para si, de modo que aqui o movimento dialético transcorre semelhantemente ao da razão. No primeiro dos níveis mencionados, o espírito endeusa objetos naturais – plantas e animais. (Compare-se, talvez, com as religiões hindus e egípcias). A certeza que ele tem do seu ser confunde-se com a certeza igualmente imediata da consciência sensível. Pouco a pouco a figura humana desprende-se da animal, mas a obra não contém o seu sentido em si mesma, pois lhe falta a capacidade de expressar o seu interior: "...falta-lhe a linguagem, o elemento em que o sentido realizado está presente. Por isso a obra, mesmo que também se tenha depurado completamente da animalidade [*Tierischen*] e esteja a trazer a figura da consciência-de-si somente nela, ainda é a figura muda, que (...) não é linguagem, mas apenas mostra um si mesmo externo e não interno".[67] A expressão aqui alcançada é unilateral, a mediação mostra-se insuficiente. De novo reconhecemos o

[67] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 488.

significado da linguagem – porém de maneira negativa por sua ausência provisória. Com isso penetramos agora no território da estética, que se estende ao segundo parágrafo (a Religião da Arte) do capítulo a ser elaborado. As questões, então, a serem debatidas, devem ser apenas retomadas na outra parte da nossa obra, de modo que nos dirigimos logo à religião revelada.

Com a religião da arte o espírito havia se dirigido da forma da substância à forma do sujeito. A religião da arte, portanto, ainda pertence ao âmbito do espírito moral, no qual o Si-Mesmo, por sua vacuidade (= abstração), deixou o conteúdo indefinido. "Às obras da musa falta a força do espírito", como produto da Antigüidade, elas são "o que são para nós – belas frutas colhidas da árvore...". Elas não nos oferecem nem a vida e nem o vir-a-ser daquelas frutas, mas "o fazer externo" (em lugar "dos elementos internos da efetividade ampla, produtiva e entusiasmante do ético [*Sitlichen*]), a armação vasta dos elementos mortos da sua existência externa da linguagem, do histórico e assim por diante". Apesar disso, porém, elas significam mais do que a efetividade "daquele povo" (os gregos), porque são a "interiorização" [*Er-Innerung*] do espírito ainda externo nelas. Todas as formas dos produtos da arte com o "mundo da pessoa e do direito", com a "pessoa pensada do estoicismo" e com a "inquietude inconsistente [*haltlosen*]" do ceticismo, preparam, juntas, o espírito na sua autoconsciência em devir, à medida que, posteriormente, são suprassumidas enquanto seus momentos. O nascimento indicado[68] apresenta, assim, uma dupla origem: de um lado, ela provém da alienação da substância que se produziu na religião da arte; de outro, do movimento contrário no qual o Si-Mesmo se aliena e se eleva à essência. A essência faz-se autoconsciência, ao passo que esta, inversamente, se transforma naquela: assim, então, conforme Hegel, também a figura histórica de Cristo – verdadeiro Deus e verdadeiro homem – deve ser entendida como aquele movimento duplo. O que é entendido como necessário não pode deixar de aparecer também na experiência: *o conceito proporciona existência para si, sem que, com isso, cesse de ser conceito.* O espírito, com isso, aporta ao saber sobre a unidade de natureza divina e humana, à medida que o conceito vem à existência *como conceito*, não apenas para nós ou em si, mas para si mesmo. Este é dado à intuição como unidade (de substância e sujeito, de sensível e espiritual, de universal e singular, de infinito e finito). A manifesta religião mesma, porém, enquanto saber especulativo, ainda não se reveste da forma do pensamento conceitual ou do saber absoluto, mas sim da representação primeiramente que é alheia ao espírito a quem representa, de modo que não alcança completamente a autoconsciência. O último desnível aqui revelado, ou insuficiência, é definitivamente superado somente na adequada expressão do saber absoluto, na linguagem do conceito, portanto na Filosofia. A ordem de idéias, um tanto difícil, pode ser resumida pela seguinte fórmula: a religião trata do saber supremo, mas ainda não encontrou a forma perfeita do mesmo.

[68] Da Religião *Revelada*.

O espírito da religião revelada, então, ainda não superou a sua consciência, como tal, ou o que é o mesmo: a sua efetiva autoconsciência não é objeto da sua consciência; ele mesmo e os momentos que nele se diferenciam ainda estão presos no representar e na forma da objetividade. O *conteúdo* do representar é, com efeito, o espírito absoluto; mas trata-se ainda da suprassunção dessa simples forma, ou melhor: pelo fato de ela pertencer à *consciência enquanto tal*, a sua verdade já deve ter resultado nas figuras da mesma.[69] A suprassunção, mencionada por Hegel, acontece no nível último

[69] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 549. A frase aqui citada é levemente modificada em relação ao original. Por isso as aspas foram omitidas.

e superior, naquele do saber absoluto, em que a forma da representação desaparece em favor do conceito. Neste se estabelece a verdadeira conciliação que, na religião, era apenas *em si*, à medida que ela se torna para a *consciência* [*Gewissen*], portanto, a sua própria ação compreendida. O conceito significa, no pensamento de Hegel, a unidade dialética de finito e infinito, como também de saber e agir.[70] O espírito alcança o ponto de vista do saber absoluto pelo fato de reconciliar, resumir e, ao mesmo tempo, manter no conceito todos os momentos precedentes que ainda permanecem isolados (enquanto tais, porém, já representam a vida do todo em seu princípio). Filosofia é, conforme Hegel, o "último" dos momentos, que liga todos os outros numa unidade. A sua tarefa consiste em expressar o ser em conceito e por meio do falar. Nela, também, a linguagem tem a sua forma suprema. Cada nível da *Fenomenologia do espírito* significa uma refutação do inefável e, ao mesmo tempo, mostra como a expressão lingüística aperfeiçoa-se no desenvolvimento. A filosofia especulativa, conforme aparece no saber absoluto, expõe o retorno do espírito à certeza de si mesmo, enquanto universalidade, e suprime qualquer transcendência. Ela é filosofia do absoluto, que apenas na linguagem existe enquanto *Logos*. Nessa sua última figura, portanto, a linguagem diferencia-se essencialmente da linguagem da mera experiência, da tagarelice subjetiva, da poesia ou do simbolismo matemático, nos quais ainda não foi verdadeiramente efetivada a verdadeira unidade daquele que fala e daquilo sobre o que se fala. Após ter-se cumprido o seu vir-a-ser, a linguagem é o saber do saber – ou a verdadeira expressão do espírito absoluto.

[70] Na *Fenomenologia do espírito* a relação é elucidada textualmente na p. 556: "O que, portanto, na religião era *conteúdo* ou forma de representar de um *outro*, o mesmo é aqui *fazer* próprio do *Si-Mesmo*; o conceito o obriga, assim, a que o *conteúdo* seja *fazer* próprio do *Si-Mesmo*; pois este conceito é, como vemos, o saber do fazer do Si-Mesmo dentro de si como enquanto toda essencidade e todo ser-aí, o saber *sobre esse sujeito* como *substância* e da substância como esse saber do fazer".

"Essa última figura do espírito, ou seja, o espírito, que dá ao mesmo tempo a forma do Si-Mesmo ao seu completo e verdadeiro conteúdo e, com isso, igualmente realiza o seu conceito, como também permanece nessa realização em seu conceito, é o saber absoluto; ele é o espírito que sabe a si mesmo em figura-de-espírito ou o saber conceituante [*begreifende*]. A *verdade* não só é *em si* completamente igual à *certeza*, mas também tem a *figura* da certeza de si ou ela é, no seu ser-aí, isto é, na *forma* do saber de si mesmo para o espírito que sabe. A verdade é o *conteúdo*, que na religião ainda não é equivalente à certeza de si. Tal certeza, porém, consta no fato de o conteúdo ter recebido a figura do Si-Mesmo. Deste modo, tornou-se elemento da existência ou *forma da objetividade* para a consciência aquilo que é a essência mesma, ou seja, o *conceito*. O espírito a *manifestar-se* à consciência nesse elemento, ou, o que aqui é o mesmo, por ela produzido nesse elemento, é a *ciência*".

Por fim cremos dar, retrospectivamente, algumas explicações sobre o que foi apresentado no capítulo em pauta. Na primeira parte a tarefa posta foi tratada a partir do ponto de vista da totalidade do sistema, mas, na segunda, a partir do ponto de vista da *Fenomenologia do espírito*. Mesmo que não tenham surgido contradições a partir das diferenças provindas do duplo modo de ver, mas apenas correspondências, parece-nos adequado fornecer algumas considerações a respeito, pois justificadamente se perguntará por que se dá uma dupla solução. No sistema, cuja articulação é clara e coerentemente determinada na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a oposição entre saber e ser, certeza e verdade está superada, de modo que nisso se mostra cada momento como pura determinação.

"Portanto, à medida que o espírito conquista o conceito, ele desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter da sua vida, e é *ciência*. Os momentos do seu movimento não mais se apresentam como *figuras* determinadas da *consciência*, mas, à medida que a diferença das mesmas retorna ao Si-Mesmo, como *conceitos determinados* e como o movimento orgânico dos mesmos em si mesmo fundado".[71]

[71] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 562.

Trata-se, portanto, do mesmo conteúdo, das mesmas determinações, como na *Fenomenologia*, só que elas aparecem como formas da consciência, ao passo que a ciência pressupõe o mencionado movimento de separação de saber e verdade como superado e unido. Adiante nós lemos no texto:

"Quando na *Fenomenologia do espírito* cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e o movimento no qual ela se suprassume, então, em contraposição, a ciência não contém essa diferença e sua suprassunção; mas, à medida que o momento tem a forma do conceito, ele reúne, em unidade imediata, a forma objetiva da verdade e do si mesmo que sabe. O momento não se apresenta como tal movimento para ir da consciência ou da representação em direção à autoconsciência e, vice-versa, de cá para lá, mas a sua figura pura, liberta de sua aparição na consciência, ou seja, o conceito puro e o seu desenvolvimento, depende unicamente de sua pura *determinidade*".[72]

O trecho mencionado explicita a diferença de ambos os modos de ver que se complementam, que consiste no fato de que na ciência a experiência agora é ultrapassada, ao passo que na *Fenomenologia* ela perfaz a própria matéria. A partir disso é compreensível que inúmeros intérpretes da Filosofia de Hegel inclinem-se por conceber a última como introdução ao sistema – tanto mais ela apresenta, no sentido temporal, a primeira obra de peso de Hegel. Por isso se poderia perguntar por que não ordenamos a disposição do capítulo em ordem inversa. A resposta torna-se fácil, já que nos parece ocioso procurar um começo absoluto no sistema comentado, porque a dialética nele atuante se desenvolve irresistivelmente adiante e retorna a si só, de modo que nenhum verdadeiro começo é pensável. Mas a linguagem, enquanto a verdadeira existência do espírito, sobressai o mais claramente possível em sua verdadeira significação a partir do texto da *Enciclopédia* "depurada da experiência", de modo que acreditamos simplificar em geral a compreensão do problema quando antecipamos seu ponto de vista.

[72] *Id. Ibidem.*

A Posição da Linguagem na Estética de Hegel

Como já apontamos de diversas maneiras, na segunda parte de nosso trabalho trataremos de investigar que importância tem a linguagem, em especial para a Estética. E, sem dúvida, novamente não se deve perder as conexões com o sistema geral, de modo que, primeiramente, devemos nos esforçar em explicitar a posição e a significação da Estética mesma em meio ao pensamento hegeliano.

O sistema filosófico de Hegel procede dialeticamente nas fases principais de seu desenvolvimento, do abstrato (*Lógica*) passando por sua inversão (*Natureza*) à síntese ou à suprassunção de ambos: ao *Espírito*.[1] O Espírito, por sua vez, é tripartido em Espírito Subjetivo, Objetivo e Absoluto, e o último divide-se, novamente, em três degraus, dos quais o primeiro representa a arte frente à religião revelada e à Filosofia (por motivos de maior precisão mencionamos, à parte, que na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia* de

[1] Compare-se com a introdução em três subdivisões principais na *Enciclopédia*: 1ª parte: Ciência da Lógica; 2ª parte: a Filosofia da natureza; e 3ª parte: a Filosofia do Espírito.

1817 a arte ainda figura como parte da "Religião da Arte" e, por isso, ainda não possui uma posição autônoma, considerada historicamente como mero apêndice à Grécia Clássica).

Para começo, queremos agora comentar em breves traços, o mais rapidamente possível, como a *Estética* de Hegel brotou de sua relação histórica e como ela, a partir do ponto de vista absoluto, incluiu a arte certeira e determinadamente no pensamento filosófico. A propósito, lembramos que Helmut Kuhn fala, por meio de Hegel, no título de seu trabalho sobre a *Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel* [*Consumação da estética clássica alemã*]. Os próximos parágrafos devem indicar que ele o faz com razão.

O pensamento sobre problemas estéticos inicia-se após a libertação da autoridade da Teologia – portanto, primeiramente, em torno do fim do século XVII. Sem dúvida permaneceu amplamente infrutífero no chão da filosofia kartesiana e leibniziana, de modo que nos parece quase inútil deter-nos nisso.[2] Como o verdadeiro fundador da Estética, enquanto ciência autônoma admite-se Baumgarten, o qual, mesmo que ainda nitidamente baseado em Leibniz, foi o primeiro a reconhecer, colocar e tentar responder às questões conforme a sua importância. Baseado nele Kant, mais tarde, dá nova formulação ao problema na *Crítica do juízo*, à medida que concede à Estética, em nova feição, um lugar sistemático importante.[3] Nele a Estética encontra sua formulação expressamente em oposição ao concreto, pois o belo não é passível de investigação pela crítica transcendental do conheci-

[2] Para indicações mais pormenorizadas, remetemos à dissertação de Mazhar Sevket *Hegels Ästhetik in ihrem historischen Ausammenhang* [*A estética de Hegel em sua relação histórica*], Bonn, 1933, mesmo que em alguns aspectos deficientes, ela proporciona suficientes indicações sobre La Bruyére, Boileau, Descartes, Pascal, Leibniz, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Muratori, Vico, Gottsched, Bodmer, entre outros.

[3] Sobre isso, o trabalho de H. Kuhn dá informações: *Die Vollendung der klassischen Ästhetik durch Hegel*. (*A consumação da estética clássica por meio de Hegel*).

mento, já que significa, mais além, uma ligação entre aquele que conhece e o mundo, por um lado, sobre a unilateralidade da afecção e, por outro, sobre a do determinar. De acordo com isso, é impossível fundamentar uma doutrina objetiva da beleza, e a tarefa da crítica da faculdade do juízo estético será comprovar como o juízo estético, mesmo que não conceitual, apesar disso alcança validade universal. O que foi aqui indicado basta para descobrir as carências das opiniões kantianas, que irão incentivar uma elaboração posterior: a fim de ser concebido filosoficamente, o belo necessita de um critério que seja acessível à razão; a unidade entre entendimento e razão – numa concepção mais geral – precisa ser uma necessidade de razão, o que em Kant é omitido. E exatamente por isso é que os seus "seguidores" Fichte e Schelling lutam, ao passo que a solução clara será efetivada, primeiramente, pelo ponto de vista absoluto de Hegel (a saber, a definição do belo como brilhar [*Scheinen*] da idéia!). A crítica de Kant, de fato, incentivou um novo esforço, que se colocou como alvo pesquisar o espírito mesmo, ao invés de procurar o conhecimento do ser em direção ao externo. Em Fichte surgiu a necessidade de uma síntese especulativa. Para ele caem fora as dualidades forma-matéria, *a priori-a posteriori* e assim por diante, pois o absoluto manifesta-se como uma *ação* que não pode ter nenhum ser frente a si que possa ser constatado como sendo-em-si. Ele é muito mais razão prática pura, *ação* prática – ação especulativa, ação de pensamento inteligível, vontade que se pensa a si, pensamento que a si se gera – tudo isso numa coisa só, de modo que as coisas agora só deverão ser compreendidas como *feitas*. Fichte parte de um conceito formal, de um Eu não individual, que alcança consciência empírica por meio de um não-Eu em si posto por si mesmo, à medida que o Eu encontra a identidade consigo mesmo no conhecimento do objeto e, com isso, suprime em si mesmo o ser estranho [*Fremdsein*] do último. A supressão do não-Eu, porém, em realidade, nunca é completa, mas mostra-se

como um ideal a ser constituído pelo que o absoluto é alcançado a um âmbito fora da realidade, o qual deve ser apenas ambicionado pela vontade, mas nunca alcançado. Do presente conjunto de idéias – como se pode compreender sem mais – pode resultar, unicamente, o primado da vontade, do ético [*des Etischen*], de modo que, no sistema fichteano, não podia surgir nenhuma ciência da arte, já que a arte obtém validade apenas enquanto preparação para a virtude, como instrumento pedagógico na doutrina da moral, pois intuição sensível, aliás, tem a ver apenas com o aspecto objetivo [*dem Objektiven*] (a ser superado).

Nas relações históricas aqui expostas não pode ser omitido Schiller, cujos tratados estéticos originam-se de um debate profundo com o ideário kantiano, mesmo que ainda não lhe tenha sido possível fundar uma verdadeira ciência da arte, porque também com ele a reconciliação almejada não se realiza no pensamento, como mais tarde será a exigência de Hegel. (Junto a isso compare-se com: *Über Anmut und Würde* [*Sobre graça e dignidade*], 1793, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [*Carta sobre a educação estética do homem*], 1795, *Über naive und sentimentalische Dichtung* [*Sobre a fantasia ingênua e sentimental*], 1795/96, e *Über das Erhabene* [*Sobre o sublime*], 1801; compare igualmente, na obra já mencionada de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, s. 51 des. 2. Bandes). Friedrich Schiller propõe-se, primeiramente, a tarefa de superar o dualismo kantiano de sensibilidade (matéria) e razão (impulso à forma) para interpretar o sentido do fenômeno estético. Ao final era do seu interesse explicar qual significado convém ao belo, à arte, portanto, na relação total da vida da razão [*des Vernunftlebens*]. Ele encontrou a síntese entre a razão prática e a pura na definição do belo como a "liberdade na aparição [*Erscheinung*]". Isso significa que a estética capta, *sem conceito*, sem regras do entendimento, o seu objeto na intuição. Por outro lado, o seu objeto é, igualmente, desvinculado do puro pensamento moral, de modo que Schiller, em sua doutrina do impulso ao jogo (da "reflexão desinteressada"), atinge o valor próprio do belo, mesmo que ele não se aparte completamente da concepção ética de Kant, uma vez que ele crê que a educação estética do homem constitui um meio efetivo para a formação, para a vontade moral do mesmo. Com efeito, para ele, a arte ocupa amplamente a posição que, em Kant, é concedida à religião.

O contexto pode ser resumido com máxima clareza pela fórmula de Windelbands (em *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [*Compêndio da história da filosofia*], s. 518): "na condição física o homem sofre o poder da natureza, dela se divorcia na condição estética e na condição moral domina-a" (Compare 24 carta em *Sobre a educação...*).

O dualismo de Kant é superado pelo ideal da "bela alma", à medida que, com a educação estética alcançada, a luta entre a inclinação sensível e o dever é suprimida, em que ambos, pois, foram levados à concordância. Ambos os impulsos conciliaram-se em disposição nobre do homem – a harmonia entre sensibilidade e vontade ética estabelecida.

A oposição entre sensibilidade e razão não é tomada como definitiva, pois ela é posta de lado "quando o sentimento ético de todas as sensações do homem certificou-se, finalmente, num tal grau que pode deixar a condução da vontade sem receio ao afeto e nunca corre perigo de estar em contradição com as decisões do mesmo" (*Sobre graça e dignidade*). Por conseguinte, se o homem almeja o bem por livre inclinação, então o ético [*Sittliche*] tornou-se em sua própria natureza, de modo que alcançou o estado da graça em equilíbrio de corpo e alma.

Se esta harmonia, porém, não estiver efetivada, então, com certeza, a tarefa moral deve ser cumprida pela vontade. A "bela alma" cede, pois, em favor da sublime, e Schiller denomina a condição alcançada de estado da graça, no qual o homem supera as resistências, mas não sem sofrimento e esforço da vontade.

E, na verdade, deve-se compreender corretamente que a arte *não influencia o homem* por instrução imediata. Ela unicamente indica o *caminho para a harmonia* pela sua capacidade de interpretação – ou, caso não for *para esta*, então, certamente, para a graça. (Compare carta *Sobre a educação estética*).

O tratado *Sobre poesia ingênua e sentimental* dá-nos maiores esclarecimentos sobre os problemas em questão. O artista ingênuo vive naturalmente na mencionada unissonância e produz obras nas quais, de acordo com a inclinação, ele se encontra efetivado. Para isso a Antigüidade e Goethe são trazidos como exemplos. Por outro lado, há pessoas nas quais a oposição entre espírito e sensibilidade se conservou, de modo que necessitam obter a unidade lutando ansiosa e penosamente. Em oposição aos criadores "realistas", Schiller mesmo sente-se como artista sentimental e "idealista", cujo valor está na dignidade da disposição e não na graça.

Percebemos que, considerada do ponto de vista de Hegel, a teoria schilleriana permanece cientificamente insuficiente, porque não faz justiça ao pensamento. Schiller – assim pelo menos nos parece – dá muito poucas explicações esclarecedoras sobre o que seja o significado do conceito. Na esfera do idealismo absoluto, a saber, Hegel se esforçará em encontrar o conceito, "o qual está acima de todo entendimento, ele desatará a língua ao espírito e lhe dará a linguagem que Schiller e Schelling procuram inutilmente, ele ensinará o impulso do jogo a pensar cientificamente" (R. Kroner, 2. Bd, s. 51). Schiller, contudo, sem dúvida contribuiu para abrir o caminho que Hegel, mais tarde, trilhará, pois em Fichte era impensável uma síntese entre sensibilidade e razão, como o mostra o primado da vontade. Preliminarmente, porém, ainda temos a investigar como Schelling desenvolveu adiante as perguntas e soluções.

Também em Schelling o absoluto ainda não é captável pelo pensamento, como será o caso apenas em Hegel, mas pela ação livre da personalidade, pela decisão da vontade, pela intuição intelectual, enquanto querer absoluto; porque, para ele, tudo repousa no que está captado em conceitos, de modo que só existem conceitos de objetos que são limitados e sensivelmente contempláveis. Retira-se, entretanto, a coloração ética que verificamos em Fichte: a intuição intelectual, porém, permanece contraposta ao pensar, mas não é um ato de vontade e sim um pensar superior que não pode nem ser abstraído, nem refletido, uma vivência imediata e uma visão [*Erschauen*] do absoluto ao qual, aqui, é imposta uma interpretação fortemente estética. Schelling diferencia-se de Fichte, antes de tudo, pelo fato de que, se no último o Eu finito permaneceu separado do absoluto por um progresso sem fim, naquele o absoluto é efetivado na arte – o progresso, por conseguinte, encontra o seu fecho na filosofia da arte. A obra de arte significa a unidade de forma e matéria, na qual todas as contradições são suprimidas. Nela o princípio de identidade é objetivado, de modo que o absoluto não se encontra por mais tempo (como em Fichte) fora e além dos limites da realidade.

> A obra de arte apenas reflete para mim o que por nada mais é refletido, ou seja, aquele absoluto idêntico que a si mesmo já se separou no Eu; o que, portanto, o filósofo deixa separar-se, já no primeiro ato da consciência, é refletido pelo milagre da arte em seus produtos, de outra maneira inacessível a qualquer intuição.[4]

Antes de tudo são as obras do segundo e terceiro períodos de produção de Schelling (aquelas do estético e do chamado idealismo absoluto) que, para as perguntas em questão, têm importância. Naquele tempo ele se esforçava em encontrar uma síntese de todas as atividades da razão que ele acreditava efetivadas na atividade "inconsciente-consciente" do gênio ar-

[4] Schelling, edição original, III, p. 625. Compare-se também com III, p. 628.

tístico. Deste modo, teve êxito em superar a oposição entre a doutrina da ciência teórica e prática elaborada por Fichte. A razão estética resume o todo, ao passo que a aspiração do Eu teórico e prático nunca efetiva completamente a razão. "Na adequação inintencional do fazer, cujo produto é a 'liberdade do fenômeno', deve ser procurada a síntese máxima de todas as atividades da razão" (Windelband, p. 523). A razão estética forma a conclusão do sistema idealista, porque, na obra de arte, a razão é verdadeiramente realizada. "A arte é o verdadeiro *organum* da filosofia".

Nas obras posteriores, como a preleção sobre a *Philosophie der Kunst* [*Filosofia da arte*], até mais adiante, na *Darstellung meines Systems* [*Apresentação do meu sistema*], Schelling elabora os pensamentos que aqui têm o seu fundamento, pelo que é proclamada a completa indiferença do absoluto. (Compare-se com a crítica de Hegel, que denominou este absoluto a noite em que todas as vacas são pretas!). O princípio máximo, portanto, só podia ser um, o qual liga natureza e Eu – que, porém, não é determinado nem realmente, nem idealmente. E exatamente isto significa a "razão absoluta" schellingiana, que ele define como a indiferença de natureza e espírito, de objeto e sujeito. Nisso ele prepara o conceito de natureza de Hegel, a saber, do absoluto enquanto uma síntese de sujeito-objeto, só que, para Hegel, essa forma máxima da razão não permanece completamente indeterminada quanto ao conteúdo como em Schelling. Por isso, então, também para Hegel o absoluto não podia ser efetivado pelo organismo mais perfeito e pela mais perfeita obra de arte, mas somente no espírito absoluto, na Filosofia. Daqui se pode explicar por que, para Hegel, se tornou possível produzir o que foi recusado a Schelling – a saber, fundar uma verdadeira ciência da arte, uma estética. Pois como seria possível conseguir uma filosofia da arte, uma consciência refletida da atividade artística, se a Filosofia se utiliza do mesmo método da arte mesma?! Schelling desconheceu a significação do conceito e do pensar para a ciência.

No sistema da identidade absoluta, porém, ele tentou incluir o pensar. Só que parece não ter sido bem-sucedido quanto a uma solução clara. O que unicamente foi atribuído à intuição estética intelectual, ou seja, à possibilidade de compreender o absoluto, agora também é conferido ao pensar, como talvez possa ser concluído das frases "beleza e verdade são em si ou conforme a idéia uma coisa só" ou "a arte está enquanto apresentação do infinito na mesma altura da filosofia... como está a apresentar o absoluto na figura original, assim aquela a apresentar o absoluto na figura reversa [*Gegenbild*]" (Compare-se mencionada edição completa, V. p. 384 e 396). Conforme a intuição, o pensamento é equiparado, mas não sobreposto à elocução. Não se pode tratar aqui, contudo, do pensamento verdadeiro, o hegeliano, o pensamento que pensa o pensamento, mas, no máximo, o pensamento "estetizante" próprio de Schelling, no qual a ciência ainda não aparece como finalidade em si, mas apenas como meio. Essa concepção precária do pensamento provém do fato de que, em Schelling, falta uma base do sistema, a *Lógica*, a qual Hegel, mais tarde, irá elaborar aprofundadamente para o seu sistema.

A concepção da arte como símbolo do ético, cedeu, à medida que ela mesma é declarada como absoluta. Visto a partir de Hegel, devemos, sem dúvida, reconhecer o progresso – e, com efeito, no sentido de que o ponto de vista da mera Filosofia do entendimento, na qual a síntese absoluta permanece fora, cede ao ponto de vista da razão na qual ela efetivamente está (portanto racional!). Entretanto falta ainda em Schelling o entendimento de que o compreendido na intuição estética não pode ser uma coisa (objeto), mas apenas a identidade de sujeito-objeto. O problema, até agora, não foi verdadeiramente solucionado de forma filosófica, porque tanto no idealismo ético como no estético o absoluto permanece fechado ao *pensamento*.

Como veremos, o desejo de Hegel será direcionado no sentido de reparar o negligenciado. Em sua luta pelo absoluto, Schelling suscitou uma confusão conceitual entre Filosofia e arte, a qual – assim, pelo menos, cremos – resultou em prejuízo para ambas; além disso, a sua opinião sobre arte mal chegava a ser o que sobre isso costumeiramente se entende, de modo que, de forma alguma, nele se trata de estética verdadeira. É certo que em obras posteriores[5] ele equiparou o pensamento à intuição e, de acordo com isso, fez passar a Filosofia e a arte como sendo a mesma coisa. Mas nunca chegou ao ponto de vista do pensamento de pensar o pensamento. Apenas Hegel terá êxito em consegui-lo e, assim, indicar à estética um lugar distinto e fundamentado em meio a um sistema filosófico.[6]

O próximo passo da nossa investigação dirige-se, agora, à pergunta de como Hegel erigiu a síntese entre a objetividade do ser ou do conteúdo e a subjetividade da aparência ou da intuição. Ele almeja um tratamento concludente e, com efeito, de um ponto de vista superior, que não mais tolera particularidades, pois o seu primeiro propósito filosófico é compreender o absoluto como unidade das oposições e diferenças: dividir é atividade do entendimento, mas que a razão deve intermediar e reconciliar. Por isso trata-se de compreender como, a partir desses princípios supremos, a estética poderá ser instalada num sistema. Temos que partir da definição da beleza enquanto idéia que se apresenta à intuição, de cujo desenvolvimento surge a doutrina completa da arte de Hegel. "O *belo* determina-se (...) como a *aparência* sensível da idéia"[7], é dito literalmente. A fórmula, primeiramente, poderá parecer vazia se não for compreendida no sentido de Hegel. Antes de tudo é preciso que a idéia não seja entendida, possivelmente, na visão de Kant; ela não é uma essencialidade essente em si, nenhum conceito de razão, ao qual nenhum conhecimento objetivo sem realidade de prática corresponde, mas a substância do efetivo e, ao mesmo tempo, a sua verdade, o "sujeito-objeto", em cuja realização a efetividade se torna, primeiramente, verdadeiramente efetiva.[8] Como, porém, o conceito diferencia-se precisamente da idéia? Ele contém as suas determinações enquanto "compreendidas", isto é, como estando a surgir da unidade ideal e não deixa nada estar apenas positivo, dado, mas suprassume-o em sua legalidade. E, com efeito, a realidade especial, com a qual ele trata, permanece inesgotável, à medida que incessantemente ela se torna constantemente, de novo, objeto para ele. O conceito, que é sempre *conceito de algo*, não se evidencia como um totalmente outro da idéia; ele deve superar continuamente a abstratividade [*Abstraktheit*] que o afeta e a incompreendida contraposição e positividade do dado, ao passo que a idéia apresenta esta superação em sua totalidade. Conforme isso, ela pode ser concebida como conceito concluído, como a unidade do conceito e da objetividade.[9] Não é, entretanto, qualquer realidade que se determina de modo equivalente: somente aquela de acordo com o conceito é a verdadeira, e a idéia que alcançou a sua completa efetividade Hegel denomina idéia absoluta, o espírito absolutamente livre que nada mais tem em si que lhe fosse estranho ou que o pudesse limitar. O verdadeiro absoluto suprime todas as contradições.

[5] Nas *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [*Preleções sobre o método do estudo acadêmico*].

[6] Sobre as perguntas tratadas no último parágrafo, o escrito de Hegel, *Die Diferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* [*A diferença dos sistemas de Fichte e Schelling*], dá explicação pormenorizada.

[7] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, Aufau-Verlag Berlin, 1955, p. 146. Compare-se também com todo o capítulo.

[8] O conceito é mais pormenorizadamente comentado e explicado no § 162 e a idéia no § 214 da *Enzyklopädie*.

[9] Compare *Logik*, vol. II, p. 410 seguintes.

Das suposições indicadas podem agora ser derivados tarefa e alvo de uma estética compreendida conforme Hegel: a ciência da beleza objetiva ou a arte deve explicar a relação essencial (não casual!) da idéia com o aparecer [*Scheinen*] sensível. O aparecer sensível, conforme a forma de sua efetivação é a intuição sensível que não consegue captar o absoluto em seu nível máximo, pois o sensível não conhece nenhuma autonomia, porque não proporciona o próprio conceito. Conforme isso, encontramos o já mencionado ordenamento da arte no sistema logicamente justificado: a intuição evidencia-se como uma determinação do absoluto, como uma de suas formas peculiares – mas não a suprema. No interior da esfera do espírito absoluto a arte significa o espírito que intui e apresenta a sua essência (a idéia no fenômeno), a religião, por outro lado, o espírito que representa devotamente a sua essência (a idéia como representação) e, por fim, a Filosofia, como nível máximo que suprassume todos os outros, o espírito que pensa e compreende a sua essência (idéia como pensar verdadeiramente livre). Todas as três têm por objeto o mesmo verdadeiro, mas não o conseguem com a mesma perfeição. A solução do problema estético, com isso, parece ser bem-sucedida – pelo menos considerada sobre o ponto de vista de Hegel – a arte surge, ao *mesmo tempo*, como suficiente por si mesma e como dependente de um princípio superior.

Do que foi dito até agora reconhecemos que, quanto à compreensão científica da arte, ao pensamento de Hegel importa o conteúdo captado corretamente, o qual, ao mesmo tempo, é o mais concreto e abstrato, ou seja, a idéia. O idealismo, sob o ponto de vista absoluto, almeja superar tanto a filosofia dos postulados como, também, a estetização do pensamento ou da intelectualização da estética como ela é efetuada por Schelling. Nele (em contraposição a Fichte) a dialética não *conduz* ao absoluto, mas é *posta*, *contida*, na sua essência. Já que o conceito da razão abstrata, transcendental, falhou na fundamentação da objetividade do belo, Hegel assumiu o princípio schellingiano do belo como apresentação da idéia da razão na intuição, mas não sem antes elaborá-lo quanto ao rigor lógico e conceitual que ainda faltava. A sua forma de reconciliação, de descoberta dos momentos de identidade em pares de oposição (como sensível-traço racional, matéria-forma, pensar-intuição, etc.) traz uma nova ordem de valor, na qual a Filosofia, como pensamento puro, é sobreposta à arte. E, na verdade, não apenas pelo sistema a arte é considerada algo passado, irrecuperável; também o é historicamente. Hegel associa-se a Winckelmann e à tradição clássica à medida que louva, como mostraremos mais pormenorizadamente, a incondicional e sempre inatingível superioridade dos gregos. Como se sabe, para ele, a História evidencia-se como um processo racional, que de forma alguma contradiz o sistema, o que também concerne à estética, a qual representa, simultaneamente, o sistema da arte e da história da arte e, assim, conclui o pensamento da identidade de sistema e história em geral.

A relação entre idéia e fenômeno, inferida da definição do belo, resulta no esquema da consideração sistemática e histórica da arte, que se pode resumir como se segue: como primeira forma nós reconhecemos a *Simbólica*, que se distingue pela desproporção nela dominante entre conteúdo e forma; nela a idéia permanece unilateral e confusa, porque entra numa relação apenas abstrata com o fenômeno, à medida que sobressai a sua existência externa. Historicamente, com referência a isso, todo o fazer antes do século V a.C. é compreendido pensando-se como exemplo, principalmente, nas pirâmides egípcias. Como gênero peculiar convém, à *Simbólica*, a arquitetura, a qual utiliza medidas de peso como material para sua exterioridade imediata.

A segunda forma de arte é a *Clássica*, na qual a idéia é *determinada* pelo fato de ela penetrar o fenômeno. Ela significa a máxima realização do belo e corresponde historicamente com o helenismo antigo e a sua decadência no Império Romano. A idéia encontra a sua expressão artística adequada nas proporções formais da escultura dos gregos, a quem Hegel considera o povo da centralidade entre a mera submersão não espiritual na natureza e a interioridade dela liberta. Aqui, o homem desenvolve-se em individualidade autônoma, mas sem alcançar a interioridade absoluta da alma cristã (compare-a com a concepção da religião da arte na *Fenomenologia*). A elevação do Clássico, a exemplo e ponto culminante da história da arte, é característica para a posição atribuída ao belo no sistema filosófico: a máxima realização do estético situa-se, irrecuperavelmente, no passado e, por isso também, não pode, de acordo com a razão, fazer a reivindicação de reconhecer o absoluto em sua forma perfeita. A arte alcança validade apenas como momento suprassumido e, obedecendo ao desenvolvimento dialético das coisas, deve, ao mesmo tempo que a religião, ser superada na Filosofia. Aliás, ela mesma prepara esse desenvolvimento em sua terceira forma, o Romantismo.

Conforme Hegel, com o *Romantismo* nós alcançamos de fato uma esfera *superior* do espírito, mas não *mais bela*. A harmonia clássica desaparece à medida que a idéia entra numa renovada relação abstrata com o fenômeno. Mas não é mais a mesma, como na Simbólica, em que o espírito ainda não alcançou a sua expressão sensível e, sim, aquela em que ele a ultrapassou. A idéia salienta-se em relação ao sensível. A interioridade é espírito reconciliado consigo mesmo e surge como conteúdo do romântico. Disso resulta, assim, uma forma de expressão que, como elemento sensível, não mais utiliza a figura espacial, mas o som; pois "à medida que ele alcança o

seu ser temporal mais ideal, apenas pelo estado de negação da matéria espacial, corresponde ao interior que a si mesmo se compreende como *sensibilidade*, de acordo com a sua interioridade subjetiva e expressa, pela movimentação dos tons, cada conteúdo enquanto ele se faz valer no movimento interior do coração e da alma".[10] O som, em seu ser, é para outra coisa inapreensível e desaparece imediatamente por si mesmo em seu surgir e existência, de modo que permanece a pura interioridade. Como conteúdo da arte romântica evidencia-se, com isso, a subjetividade sensível, ao passo que a pintura, e principalmente a música, são os seus gêneros propriamente, em que a primeira deve ser compreendida como passagem da escultura para a segunda, porque ela traz o interior – pelo menos como Hegel o afirma – em forma de objetividade exterior diante da intuição. A poesia, igualmente, pertence como caso especial ao âmbito do romântico e, na verdade, como indicadora de caminho da superação da inclinação da arte para a Filosofia. Ela significa, pois, a preparação para a compreensão conceitual, do pensamento que pensa o pensamento, como já o prova a sua forma de expressão, a *linguagem*. Nela o som, enquanto tal, perde a finalidade em si que ainda o afeta, de modo que, em sentido mais profundo, desaparece o momento estético do aparecer. Com isso retornamos à verdadeira problemática de nosso trabalho e queremos investigar, em seguida, como Hegel considera a questão do ponto de vista da fenomenologia, das formas da consciência.

Hegel dispensou a arte do papel de absoluto para ordená-la no sistema como nível mais inferior do espírito absoluto. Ele se esforçou em introduzir austeridade e clareza na confusão dos conceitos criada pelo Romantismo (compreendido no sentido atual da ciência literária). Para ele unicamente o conteúdo decide, que, para a arte, em sua forma mais bela, permanece

[10] HEGEL, G. W. F. *Ästhetik*, p. 727.

um conteúdo passado. Falta qualquer indicação para um *Renaissence* artístico – nenhuma imitação dos gregos é recomendada –, porque o momento da arte na História nunca mais poderá retornar, já que foi concluída no Classicismo. O seu propósito não era o de novamente suscitar a arte, mas reconhecê-la – reconhecê-la como algo que tende ou que se afasta da centralidade clássica absoluta, pois para ele toda arte, além da grega, preserva uma característica formal que não é completamente atravessada pelo espírito ou um conteúdo que não pode ser completamente formalizado. Com isso cremos ter dito o suficiente para a nossa necessidade e, caso o leitor queira examinar a questão mais pormenorizadamente, indicamos o capítulo sobre Hegel da obra de Alain, *Idée* (Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1939) e o pequeno livro da série *Initiation Philosophique, Presses Universitaires de Frances*, Paris 1958, de B. *Teyssèdre*, que leva o título *L'Esthétique de Hegel*.

Recordamos o fato de que, no primeiro capítulo de nosso trabalho, na procura pela significação da linguagem na *Fenomenologia do espírito*, o capítulo "Religião-Arte" foi omitido porque nos tínhamos proposto a tratar a estética separadamente. A falta agora deve ser reparada. Nessa segunda parte, entretanto, procederemos em seqüência inversa à primeira, à medida que antecipamos a consideração das formas da consciência (Fenomenologia) para apenas, posteriormente, ocupar o ponto de vista científico (estética, sistema), no qual a bipartição de saber e verdade já está superada. Cremos alcançar mais clareza e inteligibilidade pela maneira proposta.[11]

[11] A construção completa de nosso trabalho indica, portanto, o seguinte quadro simétrico:
1.Linguagem na relação com o sistema total, considerada a partir do ponto de vista científico.
2.Linguagem na relação com o sistema total, a partir do ponto de vista da Fenomenologia.
3.Estética na relação com o sistema total.
4.Linguagem na relação com a Estética, considerada do ponto de vista da Fenomenologia.
5.Linguagem na relação com a Estética, considerada do ponto de vista da Enciclopédia.

No quadro da "Fenomenologia do Espírito" retornamos, então, ao local que constitui a passagem da religião natural para a religião-arte. Aquela havia produzido "o extraordinário em figura, discurso e ação", os quais agora se dissolvem em "figuração espiritual", "– em um exterior que se interiorizou –, em um interior que se exterioriza de si e em si mesmo; num pensamento que é claro ser-aí que se gera e que mantém sua figura conforme a ele. O espírito é *artista*".[12] O espírito que se realiza na religião da arte não é mais aquele do despotismo oriental ou dos povos associais, que se perdem na vida natural, mas aquele que sabe o espírito da eticidade que sabe a si mesmo – portanto, o espírito verdadeiro. Os gregos devem ser compreendidos como o povo da centralidade, que se movimenta entre a rude naturalidade e o abstracionismo da objetividade: eles formam o momento da bela individualidade, que faz do Estado a sua própria obra consciente de si e, assim, representa o espírito universal, individualizado e concreto. A natureza aparece como a imediata expressão adequada do Si-Mesmo espiritual, ao passo que o Si-Mesmo, igualmente, consiste imediatamente em sua substância. O compreender-se a si mesmo do espírito ético já significa a sua superação, pois ele leva o espírito a se elevar por sobre o seu próprio ser. A beleza da arte antiga dissolve a efetividade do espírito porque, a partir da sua verdade objetiva, ele penetra no puro saber de si mesmo, na certeza sobre si.

O espírito grego, assim, atinge um nível superior pelo fato de saber-se a si mesmo e traduzir-se na obra de arte. O desenvolvimento da religião-arte mostra-se como a passagem ao puro conceito, isto é, a subjetividade abstrata em que a atividade criadora do sujeito primeiramente desaparece

[12] HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 489.

em sua obra. Na obra de arte divina, contudo, ainda falta a apresentação do conceito, a certeza absoluta do Si-Mesmo em si mesmo, pois ela apenas reproduz tudo o que pode ser compreendido objetivamente. O espírito grego exterioriza-se à medida que, primeiramente, ainda conhece esta capacidade de exteriorização, ao passo que a religião cristã conterá, também, a negatividade da exteriorização, a interioridade. O desenvolvimento dialético leva da obra objetiva à subjetiva, da natureza ao espírito, da substância ao sujeito, no que os três momentos que aparecem são os da obra de arte abstrata, viva e espiritual. Na última o espírito chega à existência pela linguagem da epopéia, da tragédia e da comédia – e, com efeito, a epopéia reproduz as figuras plásticas dos deuses, enquanto que a tragédia continua a obra de arte viva.

A obra de arte é abstrata nas suas duas formas mais extremas – a saber, na plástica e no hino ou lírica. Assim é a estátua, à medida que se consome em pura objetividade, à medida que o seu criador esquece-se de si mesmo diante da sua obra.[13] Para a lírica a relação é inversa, pois a sua abstração surge por extrema interiorização. Por isso, também, ela exige um elemento de sua existência diferente do que é a plástica, ou seja, a *linguagem* como uma existência, "que é imediata existência consciente". Ela, novamente, intervém como verdadeiro centro ou mediação *entre o singular* e o universal, entre o subjetivo e o objetivo, portanto entre a interioridade e a exterioridade. Por intermédio dela a interioridade do sujeito consegue valer para outros; ela liga as consciências-de-si e lhes permite permanecerem, assim, como singulares e, ao mesmo tempo, como universais. Nós reproduzimos totalmente o longo parágrafo, no qual, de novo, o explicado sobressai nitidamente, a fim de explicitar, num exemplo especial, o sentido determinado e peculiar da linguagem do pensamento de Hegel:

> Assim como a consciência-de-si *singular* aí está nela (a linguagem), igualmente assim ela imediatamente está como um contágio *universal*; a completa particularização do ser para si é, ao mesmo tempo, a fluidez e a unidade universalmente compartilhada dos muitos Si-Mesmos; como alma ela é alma existente. Portanto, o Deus que tem a linguagem como elemento de sua figura é a obra de arte espiritualizada nela mesma, a qual tem imediatamente em seu ser-aí a pura atividade, que era oposta a ele que existia como coisa. Ou seja, a consciência-de-si permanece imediatamente consigo no tornar-se objetivo de sua essência, sendo assim em sua essência, consigo mesma, ela é *puro pensamento* ou é a devoção cuja *interioridade*, ao mesmo tempo, tem seu ser-aí no hino. Ele conserva em si a singularidade da consciência-de-si e essa singularidade, ao ser escutada, ao mesmo tempo está aí como o universal; a devoção, acesa em todos, é o fluxo espiritual, que, na multiplicidade das consciências-de-si, está consciente de si como de um igual *agir* de todos, e como *simples ser*; o espírito, como esta consciência-de-si universal de todos, tem, em sua unidade, a sua pura interioridade, assim como o ser para outros e o ser para si dos singulares.[14]

A coisidade ou objetividade não pode ser a expressão verdadeira para a interioridade do artista produtor. Na escultura não se consegue produzir a unidade na determinação abstrata "do fazer e do ser coisa". O criador está diante de sua obra quase como ao que lhe é alienado, pelo que ele experiencia "que não produziu um ser igual a ele".[15] Apenas a linguagem intermedia adequadamente, porque somente ela consegue ligar a interioridade singular com o universal por meio de algo externo

[13] O pensamento grego em geral é, para Hegel, caracterizado pelo fato de que nele a idéia se encontra além de qualquer subjetividade, à medida que não contém o vir a ser do conceito em sua essência pura e objetiva. Em Platão, por exemplo, na procura pela verdade, a certeza subjetiva ou a movimentação, pela qual o verdadeiro se põe e se desenvolve, não é incluída, ao passo que Hegel, pelo contrário, tenta compreender o verdadeiro como a certeza de si mesmo que o espírito tem em forma de saber.

[14] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 496.

[15] Compare-se com p. 495 da *Phänomenologie des Geistes*.

espiritualizado, pois ela expressa a unidade dos muitos Si-Mesmos singulares, de modo que a interioridade obtém uma existência universal. Já num outro nível nós reconhecemos a linguagem como o instrumento do reconhecimento mútuo universal. Nós aqui a observamos de novo na mesma função que lhe é própria e que possibilita – como diz a citada formulação de Hegel – que o espírito, como a consciência-de-si universal de todos, tenha unido a sua pura interioridade *tanto* como o ser para outros *quanto também* ser para si dos singulares.

A síntese, então, da coisidade em repouso e da interioridade em movimento na obra de arte (portanto entre a figura dos deuses em mármore e o hino) encontra-se na mediação do culto. Isto é, ele realiza a unidade viva do divino e do humano, da essência e da consciência, só que a reconciliação ainda permanece superficial e falta a profunda interioridade da consciência cristã que conhece o pecado. Desse modo não é mais algo abstrato, mas algo vivo: o homem, enquanto vivo, assume o lugar da estátua na festa comemorada. Entretanto realiza-se com isso apenas a parte corporal do divino, de modo que novamente evidencia-se uma exterioridade sem interioridade. O desenvolvimento dialético continua a estimular para alcançar o ponto de equilíbrio que ainda falta; como mediação, apenas a linguagem entra em questão, pois ela é o *médium* completo ou elemento em que a exterioridade pode tornar-se interior e, vice-versa, a interioridade exterior. E, certamente, não se trata mais da linguagem casual do oráculo, nem do hino que "emociona e apenas louva o Deus singular", nem do delírio báquico sem conteúdo, mas daquela [linguagem] que alcançou um conteúdo claro e universal; "pois o artista a si mesmo se elaborou a partir de um primeiro entusiasmo, totalmente substancial em figura, a qual é ser-aí próprio e convivente, penetrado, em todos os

seus movimentos pela alma consciente-de-si". O conteúdo, portanto, torna-se claro, porque obtém uma existência viva, mas torna-se universal, porque a unilateralidade da estátua, que tem apenas significação nacional, foi superada no "belo esgrimista" [*schönen Fechter*] que ao povo dá a consciência não de uma existência humana especial, mas, muito mais, de uma existência universal.[16]

Com isso chegamos ao nível da obra de arte espiritual. Ela irá recolher, novamente, todos os elementos anteriores no momento da linguagem: os desuses olímpicos na epopéia, a unidade viva do divino e do humano na tragédia e, finalmente, a dissolução da substancialidade divina na feliz certeza de si mesma, ou seja, na comédia. Disso se consegue derivar de novo a grande significação da linguagem para Hegel. Isto é, ela novamente aparece, com toda nitidez, como a máxima expressão e a máxima existência do espírito. Ela se evidencia como inevitavelmente necessária, a fim de suprassumir, no *espiritual*, as formas de existência superiores da obra abstrata e viva. O divino no estágio avançado não mais encontra a sua realização no mármore, mas na linguagem de um povo que se elevou à universalidade e, com isso, obteve a sua representação adequada no âmbito da religião-arte. A epopéia homérica, as tragédias de Ésquilo e Sófocles e as comédias de Aristófanes representam um desenvolvimento dialético, cujo sentido geral significa o retorno do divino ao humano. Na epopéia o criador retrai-se diante da objetividade da sua obra, como ele o fez na plástica; na tragédia, produz-se o ponto de equilíbrio; ao passo que, na comédia, finalmente, o Si-Mesmo singular torna-se essencial, de modo que a universalidade do mundo divino desaparece.

[16] Compare-se com a *Phänomenologie des Geistes*, p. 505.

Na epopéia trata-se da relação dos deuses com os homens, que, na poesia, deve ser compreendida como unidade. Hegel fala de uma "amigável relação entre ambos os mundos", que, pela abstrata unidade do acontecer ou da ação, são mantidos unidos. O movimento do tempo (o acontecer) reflete-se no ritmo *objetivo* da obra e na linguagem *impessoal* puramente descritiva. O destino ainda não se *sabe* enquanto tal pois, por enquanto, a objetividade ainda não está superada. No nível atual o espírito alcança, pela sua existência como totalidade do povo [*Gesamtvolk*], uma universalidade que permanece, porém, apenas a primeira (procedente da individualidade do ético), a qual ainda não ultrapassou a sua imediatidade. A epopéia é a forma da consciência em que aparece a mencionada universalidade e, por isso, também a sua linguagem é a primeira que produz o fazer artístico espiritual. Hegel fornece, para isso, as seguintes explicações:

"A mesma universalidade que convém a esse conteúdo tem necessariamente também a forma da consciência em que ele aparece. Não é mais o agir efetivo do culto, mas um agir que na verdade ainda não foi elevado ao conceito, mas apenas à *representação*, à ligação sintética do ser-aí consciente-de-si com o ser-aí exterior. O ser-aí dessa representação, a *linguagem*, é a primeira linguagem, a *epopéia* enquanto tal, que contém o conteúdo universal, pelo menos, com *completude* do mundo, mesmo que não como *universalidade* do *pensamento*".[17]

É o cantor, como sujeito individual, que gera o mundo da epopéia. Por um lado o povo surge como meio entre ele e, por outro, o mundo dos deuses como o extremo geral. A relação de ambos determina-se como a sintética unidade do universal e do singular, como Hegel define o representar. A representação, porém, apenas na linguagem torna-se real, e, a saber, numa linguagem que ainda não contém a "universalidade do pensamento".

[17] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 507.

Na tragédia a abstração do conceito, que ainda não é consciência de si, aproxima-se do conteúdo: a linguagem do poeta cessa de ser impessoal, descritiva, a fim de participar diretamente no acontecer. O cantor interfere na ação, ele mesmo fala e mostra ao espectador pessoas cientes e conscientes-de-si, cuja mentalidade pura ele expressa. O destino, pairando *sobre* o homem na epopéia, inclina-se agora em sua direção e se desenlaça das circunstâncias contingentes casuais. A linguagem não mais se apresenta como a da vida comunitária, mas expressa a interioridade do herói. Para o nosso propósito específico seria levar longe demais se quiséssemos investigar mais precisamente o significado da tragédia em Hegel. A sua interpretação parece-nos extraordinariamente rica e elucidativa, de modo que recomendamos a leitura do capítulo, caso o leitor deseje informar-se em pormenores. Provisoriamente, talvez, basta indicar, citando Hegel, como o "abstrato irreal" da necessidade divina, que no centro da vida não tem participação, como, aliás, tampouco tem "o real singular", o cantor, o outro extremo, é com este [o cantor] unificado pela mediação da linguagem "superior":

> Essa linguagem superior, a *tragédia*, resume, portanto, a dispersão dos momentos do mundo essencial e do mundo operante; a *substância* do divino separa-se em suas figuras, *conforme a natureza do conceito* e o seu *movimento* que lhe é igualmente conforme. Em relação à forma, pelo fato de penetrar o seu conteúdo (porque o autor fala para si mesmo, portanto, não narra) a linguagem cessa de ser narrativa, assim como o conteúdo (cessa) (de ser) um representado. O herói mesmo é o falante e a representação mostra ao ouvinte que, ao mesmo tempo, é espectador, homens *conscientes-de-si* (ao contrário da epopéia!), os quais *sabem* e sabem *dizer* o seu propósito e seu fim, o poder e a vontade de sua determinação.

Eles são artistas que, não como a linguagem que acompanha o fazer comum na vida real, expressam inconsciente, natural e ingenuamente o *exterior*, suas decisões e empreendimentos, mas que exteriorizam a essência interior, provam o direito da sua ação e afirmam refletidamente e expressam determinadamente, em sua individualidade universal, o *pathos* ao qual pertencem, livres de circunstâncias contingentes e da peculiaridade das personalidades. O *ser-aí* desses caracteres são finalmente homens *efetivos* que assumem os personagens dos heróis e que os apresentam num falar real, não narrativo, mas falar próprio.[18]

De acordo com isso, o que nesse nível foi conquistado na linguagem é um novo conteúdo, que não mais é *representado*, porque inclui a linguagem mesma em seu âmbito como diálogo imediato. A obra de arte superou a objetividade que ainda a afeta na epopéia, e se sabe como sujeito, já que o apresentador nela se conhece e a si se exprime à medida que expressa o seu interior. A sua vontade ocupa o local dos acontecimentos casuais da epopéia e aguarda *consciente* e tristemente o destino evocado pelos deuses. Os personagens agentes são reais, pois eles dão a *si mesmos* a sua existência pelo fato de se externarem. Dito em termos hegelianos, pode-se indicar o conteúdo da tragédia como o saber de si mesmo do espírito verdadeiro ou ético. O mundo substancial reencontra-se no Si-Mesmo que é a sua negatividade.

Finalmente é esta negatividade do Si-Mesmo que se manifesta, enquanto tal, na comédia. A consciência-de-si elevou-se por sobre o conteúdo no qual surgiu e se sabe como destino dos deuses, o qual representa. É o despropósito das reivindicações divinas e humanas que perfaz o cômico. O artista trágico elevou-se para além de si mesmo à medida que se identificou com a sua máscara; mas o artista da comédia revela a vaidade da substancialidade pelo fato de limitá-la ao finito e reconhecer-lhe significação unicamente no Si-Mesmo. Os heróis decaem em homens comuns. O desenvolvimento da epopéia, em que o divino e o humano ainda se encontravam separados em direção à unificação completa de ambos, está concluído e, assim, na verdade, nesta unidade permanece apenas o lado humano, contingente, que, por isso, faz a presunção de ser algo universal tornar-se motivo de zombaria. O povo renuncia a sua divindade e se capacita em rir de si mesmo e dos deuses. Com isso, então, o mundo da ética agora perdeu a sua substância, finalizou o seu desenvolvimento dialético e se dissolve completamente no Si-Mesmo ciente de si. Essa certeza perfaz o conteúdo essencial da comédia. "O que esta consciência-de-si intui é que nela, aquilo que toma a forma da essência diante dela, em seu pensamento, existência e fazer, antes se dissolve e é abandonado, é o retorno de todo universal à certeza de si mesmo, que por meio disso é a completa ausência de temor e essência de tudo o que é estranho, e um bem-estar e abandonar-se ao bem-estar próprio da consciência, como nenhum mais se encontra fora dessa comédia".[19] O fim e a decadência geral do mundo antigo fornecem as prévias condições históricas para a religião cristã, na qual o espírito finalmente se saberá *espírito*; pois a religião da arte, primeiramente, levou do saber de si do espírito como *substância* ao saber de si como *sujeito*.

[18] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 510.

Com isso levamos à conclusão o tratamento da linguagem na estética, considerada sob o ponto de vista da *Fenomenologia do espírito*. Verificamos como ela, de nível em nível, se erigiu como perfeita mediação entre singular e universal, exterioridade e interioridade, como existência que tem existência autoconsciente, a fim de proporcionar às diversas obras de arte a realidade que a cada vez lhes é própria. Ela é a exteriorização própria

[19] HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, p. 520.

e verdadeira do espírito, o qual se prepara passo a passo no desenvolvimento dialético para o ser Absoluto. Voltamo-nos agora, a partir da consideração do sistema ou da estética, à investigação, assim enfocada, de como a pergunta pela linguagem se formula.

Também na última parte do trabalho não queremos prescindir das relações completas. Por isso tentamos – mesmo sob o perigo de inoportunamente prolongar o todo – indicar os pensamentos norteadores da estética nos traços mais breves possíveis, pois o problema da linguagem, como se compreende por si mesmo, está intimamente ligado ao da expressão em geral, que, por sua vez, determina de forma normativa o sistema da estética. Acreditamos que, com isso, o nosso procedimento está justificado. As *Preleções sobre estética* de Hegel dividem-se em três partes principais: "A idéia do belo artístico ou ideal", "O desenvolvimento do ideal às formas principais do belo artístico" e "O sistema das artes singulares". Deve ser indicado como um decorre, necessariamente, do anterior, como se explica o lugar da estética no sistema e como a questão da expressão e da linguagem influi determinantemente na concepção geral.

Voltemo-nos, primeiramente, ao ideal. Como finalidade da arte deve valer a individualização da universalidade e a objetivação do sujeito. O belo artístico não é nem uma idéia lógica abstrata, nem, tampouco, uma mera idéia *natural*, mas ele pertence ao âmbito espiritual. Um olhar à divisão do sistema geral mostra que o reino da arte aparece como um dos três níveis inferiores do espírito absoluto. E, na verdade, em todos os três níveis trata-se do mesmo conteúdo: o verdadeiro. Quanto à forma, contudo, são diferentes, o que determina mais precisamente a posição da arte em relação à religião e à Filosofia, pois ela compreende o absoluto na forma da intuição que permanece a inferior, ao passo que a religião perfaz a forma da representação e a Filosofia a forma do conceito que sabe a si mesmo. Por isso, para Hegel, como forma da intuição sensível, a arte é algo ultrapassado, que não mais consegue ser a máxima necessidade do espírito (ela o era ao tempo da Antiguidade grega!). A Filosofia superou a arte, como também a religião, à medida que ela uniu a objetividade unilateral, respectivamente subjetividade, de ambas no pensamento verdadeiro, pois o pensamento é a "subjetividade mais interior e o pensamento verdadeiro, ou seja, a idéia, a universalidade mais realista e objetiva".[20]

O belo, porém, como forma intuitiva do verdadeiro, é a *idéia* do belo, pois apenas a idéia – que é o conceito, a realidade do conceito e a unidade de ambos – tem efetividade.[21] Para Hegel, com efeito, todo o existente apenas tem verdade se é existência da idéia. O curso do pensamento continua: porque a beleza é idéia, ao mesmo tempo ela evidencia-se como verdade – mas não na forma máxima, porém permanece verdadeira *em si*. Apenas após a superação da religião da verdade *para si* a Filosofia irá unir ambos os pontos de vista, a fim de alcançar a verdade em si e para si. Então não há mais dificuldade em entender a definição do *belo* em Hegel como o *aparecer sensível da idéia*, a qual, porém, não poderá ser compreendida pelo entendimento como ainda é tentado em Kant, porque o entendimento unilateral não consegue produzir a unidade de objetivo e subjetivo. Em termos exatos, a fórmula diz: "O belo é a idéia como unidade imediata do conceito e da sua realidade; entretanto a idéia, à medida que essa sua unidade aí está imediatamente no aparecer sensível e real".[22] A existência mais próxima e

[20] Compare *Ästhetik*, p. 140 (nós citamos a *Ästhetik* conforme a edição mais nova no *Aufbau-Verlag*, Berlim, surgida em 1955 e introduzida por Georg Lukács).

[21] Para saber mais pormenores sobre o conceito e a idéia, pode-se ler na p. 141 e seguintes da *Ästhetik*.

[22] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 150.

primeira é a natureza, de modo que as considerações hegelianas, após terem tratado do conceito do belo em geral, dirigem-se ao belo natural para mostrar que suas carências manifestam a necessidade do ideal como algo realizado, pelo que surgirá a obra de arte comentada no último parágrafo. Não podemos nos abster de atentar para o fato de como o capítulo se desenvolve e se soluciona espontaneamente de forma analítica, à medida que apontamos para o paralelismo com o sistema geral (Lógica, abstrato – Filosofia da Natureza, concreto – Filosofia do Espírito, sintético). De forma alguma é interesse da estética negar beleza à natureza; entretanto ela é bela apenas à medida que, na contemplação sensível, a necessidade interna surge ao sentido. A natureza persevera na beleza externa da forma abstrata e na unidade igualmente abstrata da matéria sensível, pois ela trata de uma realidade externa, cujo interior apenas permanece indeterminado e abstrato ao invés de chegar a uma interioridade concreta, pelo que também esta interioridade não alcança forma ideal (interiormente para si) e uma existência adequada a ela como conteúdo ideal, mas aparece no real externo como unidade determinada apenas externamente. Movimentamo-nos aqui em uma beleza de inteligibilidade abstrata que regra a diversidade externa conforme um princípio de determinidade e unidade externa e, assim, permanece presa no puro exterior (a regularidade, por exemplo, = igualdade no exterior). Para o pensamento de Hegel, isso significa uma falta grave que deve ser, necessariamente, suprimida no desenvolvimento, pois a abstração permanece unilateral, sem vida e irreal, porque unidade efetiva pode ser produzida apenas por uma subjetividade ideal, da qual o belo natural em geral carece. Disso resulta, por si mesma, a necessidade do ideal, ao qual a beleza da natureza se subordina. Nós resumimos, citando o texto:

> Nós falamos do belo como idéia no mesmo sentido em que se fala do bem e do verdadeiro como idéias, a saber, no sentido de que a idéia é simplesmente o substancial e o universal, a matéria absoluta – mas não sensível –, a existência do mundo. Numa concepção mais determinada, porém, como já vimos, a idéia não é apenas substância e *universalidade*, mas exatamente a unidade do conceito e sua realidade, o conceito produzido como conceito no interior de sua objetividade.[23]

Como agora, porém, o conceito, sem a sua objetividade, não é um conceito verdadeiro, assim também a idéia necessita, para sua veracidade, da *efetividade* que ela apenas alcança "pela efetiva subjetividade em si mesma, conforme conceitos e pelo seu ser para si ideal", pois toda a verdade tem existência apenas como consciência que se sabe, como "espírito essente para si".[24] Por isso, no que segue, trata-se então de conceber a idéia do belo em sua efetiva existência "essencialmente como subjetividade concreta e, assim, como singularidade, à medida que ela apenas é como idéia efetiva e tem a sua efetividade na singularidade concreta".

Da deficiência da realidade imediata foi deduzida a necessidade do ideal, cuja tarefa agora consta de apresentar, também exteriormente, a vivacidade e animação espiritual, à medida que adequa a exterioridade ao seu conceito. É produzido um fenômeno que não mais conserva a indigência da natureza, mas que recebe uma existência digna da verdade e, finalmente, é possível reconhecer a determinação da arte pelo fato de que ela apresenta a existência em sua aparição como verdadeira, ao mesmo tempo que produz a consonância de interno e externo e reconduz a existência externa para o espiritual. Ela significa a *expressão* ou a revelação do espírito.[25] Se bem que ele encontra na corporeidade a sua existência externa, não, porém, a sua

---

[23] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 173.

[24] Mais pormenores sobre isso o leitor encontra na p. 173 da *Ästhetik*.

[25] O ideal da arte, entretanto, não penetra até o extremo do *pensamento*, mas persiste no meio, onde o apenas externo e o apenas interno convergem.

verdadeira liberdade na finitude estreita da existência. Ele se eleva a *fim de* se realizar num âmbito superior, ou seja, da arte e da sua *realidade, do ideal*. Na terminologia hegeliana nós podemos expressá-lo, mais precisamente, assim: o belo artístico necessita de um conteúdo substancial em si, que se *exterioriza* em forma e figura e, por isso, se torna em singularidade, em que, entretanto, toda a mera exterioridade foi liquidada. "Somente por essa negação da mera exterioridade, a forma determinada e o conteúdo do ideal são uma condução daquele conteúdo substancial em direção à aparição adequada à intuição e à representação da arte".[26] A arte fixa, como *duração*, o que, na natureza, passa apressadamente e desaparece; em sua idealidade ela é o centro entre a existência meramente objetiva e a representação apenas interna, à medida que limita o interesse à aparência ideal; ela liga o singular naturalmente existente com a universalidade da representação. Para Hegel, com efeito, as formas naturais disponíveis não valem imediatamente *para si*, porque significam apenas um aparecer do interior ou do espiritual que elas *expressam*. No nível da arte, entretanto, o conteúdo interno do espírito alcança uma maneira superior de figura externa ao da natureza comum (cuja beleza puramente formal não basta), porque, necessariamente, a *individualidade* a ela pertencente associa-se.

Com isso nos aproximamos do tema proposto em nosso trabalho. No pensamento de Hegel nenhuma lateralidade encontra justificativa – também não no interior, que permanece puramente consigo, pois tudo necessita de uma mediação conciliatória, a qual, primeiramente, realiza a verdadeira efetividade. Para ele daí também decorre que o indizível permanece o mau sem valor, com o qual a Filosofia não tem por que se ocupar. Disso

[26] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 186.

resulta, coerentemente, que a questão da expressão é uma das mais importantes para o pensamento em geral, mas, principalmente, para a estética. Como já reconhecemos na primeira parte, a mais perfeita exteriorização do homem é propiciada pela *linguagem*, cujo significado se poderá deduzir por si mesma do desenvolvimento a partir da conexão com a expressão. O belo artístico, como idéia, não deve, portanto, persistir no seu mero conceito geral, mas sair para a "determinidade real", à medida que se exterioriza na *finitude* – ou, considerado por outro lado, à medida que a existência finita acolhe em si a idealidade do belo artístico. Formulado dialeticamente, o ideal se conserva na "negatividade de si mesmo". "O ideal genuíno (...) não permanece no indeterminado e meramente interno, mas também deve sair para todos os lados em sua totalidade até a determinada evidência do externo".[27] Ele sai da sua mera essencialidade para a existência externa, pois, na arte, trata-se do dizer e aparecer e não do ser natural efetivo; deve acontecer uma mediação entre universalidade e singularidade concreta. Pelo que, então, o ideal interfere no mundo externo? Pela *ação*, responde Hegel,[28] pois a efetividade concreta deve ser formada de modo adequado à arte, de tal forma que o ideal se evidencie como "a idéia identificada com a sua realidade". Como meio de expressão mais nítido, porém, já conhecemos o discurso veremos ver que, por isso, a poesia convém preferencialmente para a apresentação de uma ação. Não precisamos tratar em pormenores o que, em seguida, concerne ao modo de formação da exterioridade (regularidade, simetria, conformidade à lei, etc.) porque não contribui essencialmente em nada para o tema proposto.

[27] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 260.

[28] Compare-se com a *Phänomenologie des Geistes* onde é atribuída a mesma significação à ação.

É o artista criador, como sujeito, que produz a obra de arte. A ele, então, cabe a tarefa de indicar como a interioridade do espírito se expressa na realidade e por cuja exterioridade transparece. Ele deve decidir o que é apenas o exterior, o contingente, para na obra de arte se desfazer deles e elaborar, em verdadeira figura externa, unicamente o racional em si e para si por meio de sua atividade espiritual a partir do interior. A verdadeira objetividade surge – como mais vezes foi mencionado – de uma necessidade de exteriorização, porque a mera interioridade nada significa. Encontramo-nos no desenvolvimento dialético, no local em que a arte traz o ideal à existência, precisamente onde ela conduz para suas formas especiais e, com isso, ingressamos na segunda parte principal da *Estética*.[29]

[29] A compreensão correta dessa passagem parece-nos de importância tal que a citamos por inteiro, apesar de sua extensão: "Mais pormenorizadamente, as formas de arte, como desdobramento em efetuação do belo, encontram a sua origem na idéia mesma, *de tal* forma que esta por meio daquela impulsiona-se à exposição e à realidade e, à medida que ela, apenas é para si mesma de acordo com a sua abstrata determinidade ou totalidade concreta, também faz a sua aparição numa outra figura real. Pois a idéia, em geral, é apenas verdadeiramente idéia quando em autodesenvolvimento por sua própria atividade, e já que como ideal é imediatamente aparição, a saber, idéia do belo idêntica à sua aparição, assim, também, em cada nível especial que concerne ao ideal em seu desdobramento contínuo, com cada determinidade interna, está ligada imediatamente uma outra formação *real*. Isso logo diz respeito ao fato, se nós consideramos o curso nesse desenvolvimento como um curso interno da idéia em si ou da figura em que a existência se dá. Cada um de ambos os lados é imediatamente ligado ao outro. A consumação da idéia como conteúdo aparece, por isso, tanto quanto também a consumação da forma; e as deficiências da figura da arte, inversamente, evidenciam-se regularmente como uma deficiência da idéia, que perfaz significação interna para a aparição externa, e nela a si mesma torna real. Portanto, quando aqui primeiramente ainda encontramos formas de arte inadequadas em comparação com o ideal verdadeiro, então não se trata, do modo com que geralmente estamos acostumados a falar de obras de arte malogradas, as quais ou nada expressam ou não têm a capacidade de conseguir o que deveriam expor; mas para cada conteúdo da idéia a figura determinada, à qual aquele se dá nas formas de arte específicas é a cada vez adequada e a deficiência ou completude depende apenas da determinidade verdadeira ou não em que a idéia é para si mesma, pois o conteúdo deve ser em si mesmo verdadeiro e concreto, antes de conseguir encontrar a verdadeira figura bela" (HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 309).

Na arte o objeto para os sentidos deve estar disponível e Hegel mesmo indica a significação dupla da palavra "sentido" (sentido-sensível). Ele, entretanto, não está disponível na forma do conceito pensado, como é o caso para a filosofia, mas primeiramente como intuição plena de sentido. Por outro lado, o artista não permanece no que é natural: o poeta, por exemplo, da à coisa o nome, a palavra. A concreta individualidade espiritual do ideal chega a sua exterioridade para nela se apresentar e esse passo nos leva à contemplação do *material sensível* na arte, que é necessário para a mediação da expressão. Em conexão com isso devemos investigar o significado da linguagem como meio de expressão.

Provisoriamente, porém, nos resta ainda explicar o desenvolvimento das três formas de arte que, a cada vez, são determinadas pela relação entre *conteúdo* e *forma*, a saber: a simbólica *procura* primeiramente a unidade completa de significação interna e figura externa, ao passo que a clássica, para a intuição sensível, *encontra*-a na apresentação da "individualidade substancial" e a romântica a ultrapassa em sua *espiritualidade* eminente e, por isso, já indica a suprassunção da arte.

A arte inicia-se como símbolo; o *simbolismo* significa, contudo, quase uma "pré-arte". É um meio de expressão para uma existência imediatamente dada e disponível para a intuição, na qual o significado e a expressão da mesma diferenciam-se e separam-se. Nele a validade autônoma do material ainda não se encontra suprimida, como mais tarde será o caso da linguagem, que proporciona, sem dúvida, antes de tudo, uma adequada mediação filosófica de objetivo e subjetivo, porque ela reduz a palavra a um sinal em si meramente indiferente. Na arte simbólica o que é sensível é traduzido para o que é espiritual e, já que não acontece nenhuma concordância completa, surge um contínuo conflito entre significado e figura. Egito serve como exemplo de país em que esta forma de arte preferencialmente domi-

nou, e as pirâmides denunciam da melhor forma as suas carências, que se reconhecem no fato de que a forma aparece como mero ornamento externo para a significação sem forma. O espírito não deve demorar-se numa exteriorização de si mesmo ainda unilateral, insuficiente e ruim, ele continua a impor-se para alcançar a verdadeira objetividade no clássico, isto é, uma "identidade adequada do interior e exterior". Para o modo de apresentação agora presente, o exterior não mais se comporta simbolicamente, pois o espírito recebe a figura que lhe é adequada na forma da aparência humana (a escultura) a sua adequada "existência no sensível e no natural". A completa penetração de espírito e corporeidade, porém, significa, para o âmbito da arte, a expressão máxima do absoluto, como se compreende por si mesmo a partir de suas determinações, o que justifica a opinião de Hegel de que a Grécia nunca poderá ser superada – como irrecuperável, historicamente passado, apogeu da arte. O *clássico* não mais adora a forma anterior das aparências da natureza enquanto tais, mas o "Deus ou homem que a si mesmo se quer e se sabe", pois o seu conteúdo é retirado da existência e espírito humanos. O espírito não se capta em interioridade abstrata, mas como identidade com a sua existência externa, e a beleza se mostra, igualmente, como espiritual e corporal. A escultura, portanto, já que toma a figura por sua forma, é especialmente própria para a verdadeira arte do clássico, no qual o *sensível* vale como conveniente *existência* do *espírito*, porque não conhece nem a separação de interioridade e figura externa nem o dilaceramento do subjetivo. O conteúdo, portanto, ainda tem aqui uma existência imediata, como no desenvolvimento posterior irá acontecer para a linguagem. Se, portanto, considerado do ponto de vista da arte, não se pode alcançar nada superior do que a bela aparência clássica do espírito em sua figura imediata, sensível, pelo espírito para si mesmo produzida adequadamente, então isso não acontece para o saber de si mesmo conceitual em desenvolvimento

dialético, ou seja, para a Filosofia a impulsionar-se em direção ao espírito absoluto, pois ele sente a bela objetividade como unilateralidade no exterior a ser suprassumido. O primeiro passo nessa direção é feito pela *arte romântica*, que, exatamente por isso, começa a afastar-se do ápice da arte. Ela produz a reconciliação no seu próprio elemento de interioridade, de modo que o espírito alcança sua objetividade em si – não mais no exterior ou sensível. Mesmo assim ainda se trata da existência externa da objetividade, a qual perfaz o que é o artístico, pois, de outra maneira, o conteúdo seria acessível apenas ao pensamento. No clássico tratava-se de apresentar o espiritual imediatamente nas formas do que é corporal, as quais, no romantismo, tornam-se indiferentes, porque o interesse agora está na *maneira* como o artista deixa aparecer o que é espiritual e mais interior. Ânimo, coração e sensibilidade, como espirituais e interiores, ainda conservam, portanto, uma conexão com o que é sensível, de modo que anunciam exteriormente por meio de corpo, olhar, traços faciais e assim por diante, ou por som e palavra espiritualizados, a vida mais interior e, ao mesmo tempo, a existência do espírito. No decurso posterior veremos como a dialética do interior e exterior, que determina a arte em geral, também produzirá as artes singulares em sua determinidade exata. O significado da linguagem pode ser compreendido corretamente apenas neste contexto, porque ela está ligada ao conjunto de questões sobre a expressão.

Conforme Hegel, a estética tem a tarefa de apreender em pensamentos o que, na arte, perfaz a plenitude de conteúdo e seu belo mundo de aparências. Sem dúvida não se pode esquecer que o *conteúdo* decide, mesmo que a arte, por definição própria, trabalhe para os sentidos. Na terceira e última parte são tratadas as artes singulares, que resultam da relação do espírito com sua exteriorização. Encontramo-nos na passagem entre o "desenvolvimento do ideal em direção às formas especiais do belo artístico" e

o "sistema das artes singulares". O que ainda faltava às duas primeiras partes principais era a efetividade no elemento da própria exterioridade, que agora deve ser considerada.

"Pois, mesmo que, tanto no ideal como nas formas específicas do simbólico, do clássico e do romântico, constantemente falamos da relação ou da completa mediação do significado do interior e da sua figuração no exterior e no aparecer, porém, ainda assim valia como tal realização a produção da arte ainda meramente interna, no conjunto das concepções gerais de mundo, em direção às quais ela se desdobra. Porém, à medida que, então, depende do próprio conceito do belo tornar-se externamente objetivo como obra de arte para a intuição imediata, para os sentidos e a representação sensível, de modo que o belo, apenas por essa existência a si mesmo a ele pertencente, se torna verdadeiramente para si em belo e em ideal, temos que, então, em *terceiro* lugar que dar conta ainda desse âmbito da obra de arte que se efetiva no elemento do sensível. Pois, apenas por essa última configuração, a obra de arte é verdadeiramente concreta, algo, ao mesmo tempo, real, fechado em si mesmo, indivíduo singular".[30]

Percebemos agora que a linguagem (no mais amplo sentido da palavra) tem em comum com a arte um alvo semelhante. Para ambas trata-se de produzir uma representação, um pensamento a partir do espírito, o qual é criado pelo homem como sua obra. Isso acontece tanto na linguagem como na arte, onde representações são participadas e tornadas compreensíveis para outros. Entretanto a linguagem diferencia-se da arte pelo fato de utilizar como meio de comunicação apenas meros sinais e, por isso, de uma exterioridade completamente arbitrária, ao passo que, para esta, o mero sinal não basta, mas se exige uma presença autônoma sensível que corresponda

[30] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 577. Compare-se também com o parágrafo seguinte, que explica mais nitidamente todas as conexões.

aos significados. A arte eleva-se por sobre a natureza, à medida que ela dá mais do que a realidade da efetividade imediata – a saber, não a representação de um objeto, mas a representação de uma representação cuja origem é encontrada no espírito do homem e em sua atividade criadora.[31] A linguagem, por sua vez, ainda progride nessa direção, à medida que, no som, suprime o lado sensivelmente autônomo da expressão e a rebaixa à casualidade sem validade *em si*. Para a arte, ao contrário, o momento da *intuição* permanece essencial. Ainda retornaremos a isso.

O homem busca, primeiramente, para externar as suas representações, "o que é material enquanto tal", a massa e o que tem peso, que na verdade é capaz de uma figura determinada, mas não "de uma figura em si concreta e espiritual". A relação entre o conteúdo e a realidade sensível evidencia-se, assim, como algo simbólico, e compreendemos retrospectivamente que a Arquitetura, preferencialmente, deve valer como a arte do simbólico. Hegel denomina a construção como "linguagem muda", que "deve dar o que pensar, despertar representações gerais", "sem ser um mero invólucro e em torno de significados já para si formados. Por isso, então, porém, a forma que deixa transparecer através de si um tal conteúdo, não deve valer apenas como sinal...".[32] Na Arquitetura (como no simbólico em geral), as representações, tomadas como conteúdo pouco elaborado, representações gerais, abstrações da vida natural, permanecem misturadas com pensamentos da efetividade espiritual, sem que fossem reunidas idealmente como momentos de *um* sujeito. Ela é, assim, a arte no exterior, que, entretanto, tem em comum com o seu oposto a música, a legalidade matemática abstrata.[33]

[31] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 595. Compare-se com o exemplo de Hegel do leão *natural* e do pintado, em que ambos despertam a representação do leão, mas da forma acima diferenciada.

[32] Id. Ibidem.

[33] Schlegel denominou a arte da construção, como menciona Hegel, uma música congelada.

Então, enquanto na arte da construção a "natureza inorgânica do espírito" alcançou a sua figura artística, a escultura torna a espiritualidade em conteúdo, de modo que o verdadeiro significado surge como expressão de si e não mais é exposto simbolicamente no que é externo. O espírito "retornou" para si do material, do que é massivo – mas ainda não para a sua subjetividade interna como tal, como será o caso no âmbito romântico, pois, caso o interior perpasse o objetivo completamente, então ainda não se trata de apenas um modo ideal de exteriorização, porque o que é necessariamente corporal continua a se manter. A escultura dá forma para externar o espírito, o sensível como tal, de acordo com sua forma espacial – não mais o inorgânico como o outro do espírito, mas como a espiritualidade mesma. Corpo e espírito são trazidos diante da intuição como *um* todo. O curso da dialética do interior e do exterior ressalta-se já em seu importante significado: o meio de expressão como mediação desprende-se cada vez mais, nível por nível, do que é puramente material; o desenvolvimento leva da massa espacial da Arquitetura, através dos diversos estágios de passagem ao discurso da poesia, que se distancia ao extremo do que é sensível e expressa ao mínimo o que é corporal, a fim de unicamente, por meio disso, proporcionar representações por meio do som.

> Se a figura da escultura parece contar com a naturalidade antecipadamente para si, então, entretanto, exatamente essa exterioridade corporal e naturalidade, apresentada pela pesada matéria, não é a natureza do espírito como espírito. Enquanto tal, ao contrário, a sua existência peculiar é a exteriorização em discursos, atos, ações, que desenvolvem o seu interior e mostram como ele é.[34]

[34] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 651.

A escultura capta, em vez de apenas os indicados modos de aparecer da Arquitetura, a figura humana como a efetiva existência do espírito; nela o exterior encontra-se perpassado completamente pelo interior e equilibrado na unidade, e a bela consonância resulta em objetividade do espírito que em si repousa, o qual ainda não retornou ao "ser-para-si em sua própria subjetividade". Do dito, então, ressalta-se nitidamente que as obras dos escultores gregos devem valer para a verdadeira arte do ideal clássico, pois nelas os seus interesses são efetivados o melhor possível. De fato, o sentido para a plástica perfeita tem na Grécia, antes de tudo, a sua pátria, onde, conforme Hegel, os poetas, oradores, escribas jurídicos, filósofos e assim por diante, apenas por meio dela podem ser compreendidos corretamente.

O espírito objetivo não pode chegar à realidade sem ser-para-si, já que o espírito apenas como sujeito *é*; o subjetivo, porém, na escultura, não chega à expressão para si, porque formalmente não é refletido de volta em si. Objetividade e ser para si formam uma unidade inseparável. A arte, contudo, não permanece nisso; o desenvolvimento dialético impulsiona-se adiante, e nós alcançamos o estágio de passagem para as artes singulares, assim chamadas românticas. Pelo fato de a escultura ter um dimensionamento espacial, como material de exposição externa, o seu conteúdo não pode ser o espiritual enquanto tal, a interioridade aprofundada em si, mas, antes, o espiritual que apenas "é para si em seu outro, o corporal". Com a negação do que é exterior, porém, adentramos já o território da subjetividade interior, que, na plástica, não havia encontrado lugar. Só o objetivo em si concentrado liberta todas as dimensões na exposição para o exterior, pelo que, também por isso, a *figura humana* da escultura devia valer como expressão do espírito, ao passo que as dimensões, no decurso posterior, cada vez mais irão desaparecer até a completa interioridade puntiforme. A arte romântica utili-

za-se do que é exterior como meio de expressão, entretanto da mera realidade retrai-se em si, a fim de, novamente, libertar a existência objetiva para a configuração autônoma. A figura externa expõe por si mesma que ela apenas é o exterior de um sujeito essente internamente para si.

O princípio da subjetividade interferiu, em relação à arte, no conteúdo e na forma de exposição. O corporal é "posto" negativamente, a fim de evidenciar a interioridade frente ao que é exterior. A música, por exemplo, como extremo, não mais dispõe sobre uma objetividade real, mas sobre uma representada, porque o som, como mediação da pura interioridade, substitui a figura externa espacial. A poesia se evidenciará como a arte em *geral*, que, na linguagem, consegue desdobrar a totalidade do espírito. A pintura, antes de tudo, como a primeira no círculo romântico, não mais encontra na figura externa espacial o meio de expressão verdadeiramente adequado para a subjetividade do espírito. Seu conteúdo é determinado pela subjetividade essente para si, a qual, mesmo que perpasse o que é externo, ao mesmo tempo é "identidade que retorna em direção a si" a partir do objetivo, a qual permanece indiferente frente ao exterior pelo seu fechamento em si. Sem dúvida a pintura também trabalha ainda para a intuição, mas o objetivo apenas apresenta um reflexo do *espírito*, porque a espacialidade natural a abandona. A existência real é suprimida e reelaborada em "mero aparecer no espiritual para o espiritual". O primeiro passo da tridimensionalidade (da matéria) em direção à completa interioridade (do som) aconteceu à medida que, na pintura, o interesse não está no ser efetivo, mas na reflexão externa.

Vimos há pouco que o material adequado para expressar a interioridade não pode ter consistência para si, ou seja, que ele deve "desaparecer novamente em seu ser para outra coisa, em seu vir a ser e em sua

própria existência, de forma vacilante". O completo retrair-se para a subjetividade "quanto ao interior como exteriorização" acontece, então, na música. O som, tomado como objetividade real, aparece abstratamente para si em meio ao material das artes figurativas. Ele é "certamente uma exteriorização e exterioridade, mas uma exteriorização que, exatamente pelo fato de ser exterioridade, ao mesmo tempo de novo" se suprime. A "interioridade sem objeto relativamente ao conteúdo como ao modo de expressão perfaz o *formal* da música. Ela certamente também tem um conteúdo, mas nem do sentido das artes figurativas nem da poesia, pois o que lhe falta é justamente o configurar-se objetivo, seja em formas de efetivas aparências externas, ou seja, em objetividade de intuições espirituais e representações".[35] Na música dominam, ao mesmo tempo, a profunda intimidade da alma e o entendimento matemático abstrato, pois ela deve expressar o ânimo mais íntimo por meios que consistam na lei de relações quantitativas. No que concerne à última parte, ela é análoga à Arquitetura, porém quanto ao material ambas se relacionam por oposição: o som é um elemento *feito* propriamente para a arte, que não é determinado pelo espaço, mas pelo tempo. Nessa perspectiva ela parece ter, antes, algo em comum com a poesia, só que elas têm uma intensa diferença no modo de tratamento dos sons, uma vez que a poesia não configura o som ele mesmo – nem quanto a sua altura, nem conforme a diversidade dos instrumentos –, mas o *tom articulado* do aparelho fonador humano, que ela rebaixa para mero sinal de fala e o qual, com isso, decai para a indicação sem significados para si de representações. A "verdadeira objetividade do interior como interior" não consiste nos tons ou nas palavras, mas em que eu seja consciente de um pensamento, uma representação ou um sentimento, "tome-a por objeto e a tenha na

[35] HEGEL, G. W. F. *Ästhetik*, p. 808.

representação diante de mim". Nós *pensamos* em palavras, mas sem necessitar do falar efetivo, pois os sons da fala são indiferentes em relação ao conteúdo que eles transmitem. O que, então, acontece na *linguagem* não se ajusta à música, porque o soar não se rebaixa a um sinal, mas o som mesmo é feito seu elemento, de modo que ele obtém uma finalidade própria. Com isso a poesia dá-se a conhecer como a arte máxima, mas não a mais perfeita, pois aquilo que ela "perde em objetividade externa, à medida que ela sabe pôr de lado o seu elemento sensível até o ponto que deve ser permitido a qualquer arte, isso ela ganha em objetividade interna das intuições e representações, as quais a linguagem poética coloca frente à consciência espiritual".[36] A poesia, em oposição à música, *expressa*, ela mesma, as sensações, intuições, representações, etc., e consegue, igualmente, conceber figuras de objetos exteriores. Ela conserva o meio entre a escultura e a pintura, de um lado, e da música, de outro. Já podemos perceber qual o significado que ela pode alcançar para a estética: ela certamente aparece como o meio de expressão máximo para o espírito – não como o mais característico da arte, porque dissolve por demais o momento sensível que, na definição do belo, tem uma participação importante. Por isso, também a poesia significa o passo em direção à superação da arte.

A música trabalha preferencialmente para o ânimo. A diferença entre o eu ativo e o objeto passivo, que aí está, tanto na intuição como na representação ou no pensar autônomo, encontra-se na sensibilidade, em que o conteúdo permanece entretecido com o interior, apagado ou até não evidenciado. Sem dúvida, os sons têm uma existência sensível diferente do interior, mas não uma permanência externa durável, de modo que a consciência, na expressão musical, não mais está frente a algum objeto. Os sons são expressão de arte configurada – não só grito natural – e cada um deles forma uma existência autônoma acabada em si que, enquanto som, entretanto, é sem conteúdo. A música deve utilizá-lo e configurá-lo, artisticamente, numa determinada seqüência, para que, da relação externa (metrificação do tempo, compasso, ritmo, etc.) do material, que se apresenta na duração temporal, possa surgir a obra de arte. Da perspectiva do conteúdo já mencionamos que o som pertence essencialmente ao interior da consciência, e nós reconhecemos que ele obtém uma exteriorização mais simbólica, porque, tendo a sua determinidade apenas em relações numéricas, permanece em si sem conteúdo e, por isso, não consegue captar completamente quaisquer relações qualitativas (daí o parentesco indicado entre a música e a Arquitetura!). Com isso foi evidenciada a unilateralidade e a insuficiência da música a ser superada pelo próximo nível.

Na poesia, então, cumpre-se a separação do material externo e do conteúdo espiritual, pois a representação relaciona-se diante dos sons da linguagem de forma mais auto-suficiente do que a sensibilidade diante do som musical. A arte discursiva é a "*totalidade* que reúne em si os extremos das artes *figurativas* e da *música* num nível superior, ou seja, no âmbito da interioridade espiritual mesma".[37] Seu caráter sintético proporciona à poesia, em meio à estética, uma posição privilegiada; certamente ela é alinhada como nível máximo entre as artes singulares românticas, acima da pintura e da música; Hegel, entretanto, acentua o seu caráter universal, à medida que ressalta que ela resume tudo o que lhe antecede, contém em suas possibilidades e desdobra, porque suprassume todas as unilateralidades. Exatamen-

[36] Id. Ibid, p. 814.

[37] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 868.

te por isso ela está em vias de abandonar o próprio território da arte para adentrar o da representação religiosa e da prosa do pensamento científico. Seu princípio evidencia-se como princípio da própria *espiritualidade*, que não mais se extroverte em "matéria pesada como tal". Nela descobrimos o espírito com *todos* os seus conceitos da fantasia e da arte, sem que, entretanto, eles fossem tornados visíveis ou corporais para a intuição, mas como conceitos para o espírito imediatamente *expressos*. A poesia alcançou o meio de expressão mais perfeito, a *linguagem*, que, por sua vez, condiciona o início da superação da arte, porque, de acordo com a natureza, pela supressão (que, para Hegel, significa também "conservação"!) do momento sensível na exteriorização ela impulsiona-se do belo em direção ao pensamento conceitual.

Na poesia são expressos tanto o interior subjetivo como também a particularidade da existência externa, a fim de suscitar uma intuição concreta; mas ela não se dirige à recepção sensível de uma exterioridade disponível, mas à intuição *espiritual*. Ela tem em comum com a música, como já explicamos, o material externo, o soar, no qual a matéria objetiva se dissolve no elemento subjetivo do som. Ao contrário daquela, no entanto, ela se desenvolve em direção a uma multiplicidade ilimitada da representação espiritual, porque a organização dos sons não lhe é mais nenhuma finalidade essencial. "O espírito retira (...) o seu conteúdo do som enquanto tal e dá-se a conhecer por palavras, que certamente não abandonam por completo o elemento do som, entretanto decaem para um mero sinal exterior da comunicação".[38] É claro que representações abstratas não podem ser expressas por relações abstratas de sons, como a música os utiliza, pois elas devem

[38] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 870.

receber "uma figura cunhada de aparência externa para a intuição interior". Então, pelo fato de o som ser preenchido com representações espirituais, ele se eleva à *elocução de palavra*, em que Hegel define a *palavra* como "meio de exteriorização espiritual sem autonomia para si", no qual o interior se exterioriza sem, porém, encontrar a sua verdadeira existência nos dados sensíveis do som. Com isso, o conteúdo espiritual é recolhido do material sensível; não é o som que significa a verdadeira objetividade, mas a intuição interior ou a representação mesma. Na poesia apresentam-se como material formador, em lugar do que é sensível (mármore, cor, som, etc.), as próprias formas espirituais, de modo que as representações e intuições devem, certamente, valer como seu conteúdo, mas, ao mesmo tempo, como seu material.[39]

> A coisa, o conteúdo, deve também, sem dúvida, alcançar na poesia a objetividade do espírito; entretanto, a objetividade troca a sua realidade até então externa com a interna e obtém uma existência apenas na consciência mesma como algo apenas representado espiritualmente e intuído. O espírito se objetifica em seu próprio chão e tem o elemento lingüístico apenas como meio, em parte, de comunicação, em parte, de imediata exterioridade da qual ele retornou para si como proveniente de um mero sinal.[40]

Por isso também, conforme Hegel, permanece indiferente se uma obra poética é lida ou escutada, se recebida no original ou numa tradução. Aqui, sem dúvida, ele se atreve, impulsionado pela sua própria forma de pensar, em declarações que não se deve aceitar sem mais. Ele se contradiz no outro trecho da *Estética*, quando pede que um drama não seja só lido, mas,

[39] Não podemos deixar de sublinhar como são elucidativas e conseqüentemente apresentadas as presentes reflexões de Hegel.

[40] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 872.



numa representação, seja escutado, visto e contemplado em toda sua riqueza de apresentação e de cenário. Para o primeiro caso a pergunta nos parece vã, porque o leitor certamente *escuta* o lado interior com som e ritmo; no segundo caso ele pode ter razão em parte, à medida que a tradução permaneça o mais fiel possível ao original e a obra não seja manifestamente de cunho lírico.

A representação em si, porém, não é poética; para que o seja ela necessita da forma própria à arte da elaboração do artista, pois nem todo o falado ou escrito já é poesia, apenas a bela junção hábil de palavras permite criar uma obra de arte, e a *fantasia poética deve*, como anteriormente foi explicado, *ocupar o meio entre a universalidade abstrata do pensamento e da corporeidade concreta sensível.* Nós observamos, até agora, como se avoluma a riqueza de expressão e conteúdo no desenvolvimento total com a crescente idealidade e a particularidade multiforme do material externo. A curva vai, desde a Arquitetura ainda afetada pela indigência, até a poesia, que, na verdade, não mais está ligada a nenhuma forma especial de arte, porque, simplesmente, é arte *universal*, que consegue configurar e expressar qualquer forma. De acordo com a sua inclinação, entretanto, ela corre o perigo de se perder do âmbito do sensível, totalmente em direção ao âmbito espiritual, pois a linguagem, na supressão do sensível, vai longe demais para poder ser completamente fiel à determinação do belo. A partir disso compreendemos que a arte não pode significar o máximo em geral, porque ela encontra os seus limites ali onde a linguagem se inicia.

A elaboração poética das representações consiste, ao contrário da prosa, em que a linguagem é organizada de forma esmerada e bela, à medida que o artista procede à seleção de palavras apropriadas, escolhe corretamente a sua localização em meio à frase e ajusta harmoniosamente os sons.

Poesia é atividade espiritual que trabalha para a intuição interna e cujo objeto nós encontramos no próprio "reino do espírito". O seu material, a palavra, evidencia-se como o mais rico e plástico e pertence imediatamente ao espírito, porque se afastou, tão distante quanto possível, do que é puramente material ou sensível. Mas em que a linguagem poética diferencia-se da comum? O tratamento especial artístico que lhe cabe permite captar o universal e racional, não por conexão filosoficamente demonstrada ou por relação razoável, mas como animado e em manifestação. "O pensamento é apenas uma reconciliação entre o verdadeiro e a realidade no *pensar*; o fazer e o criar poético, porém, uma reconciliação na forma mesma de *aparição real*, mesmo que apenas representado espiritualmente".[41] Se nos voltarmos mais pormenorizadamente à expressão poética mesma, então Hegel explica, a título de introdução:

> Qual relação agora a expressão poética em geral tem com a forma de exposição das artes restantes, isso podemos abstrair do já acima exposto, concernente ao poético em geral. A palavra e os sons da palavra não são nenhum símbolo de representações espirituais, nenhuma adequada exterioridade espacial do interno, como as formas corporais da escultura e da pintura, nenhum soar musical da alma toda, mas um mero *sinal*. Como comunicação do representar *poético*, porém, também esse lado, à diferença do modo de expressão prosaico, deve ser instituído teoricamente como finalidade e aparecer de forma culta [*gebildet*].[42]

O peculiar da expressão poética está unicamente nas palavras e se refere apenas ao aspecto lingüístico; mas palavras são, elas próprias, sinais para representações, como já foi comentado. Por isso não é a escolha das palavras singulares e a sua hábil composição que estipulam uma verdadeira

[41] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 882.
[42] Id. Ibid, p. 902.

origem da linguagem artística, mas muito mais a forma da representação, razão pela qual, então, Hegel dá a representação culta como ponto de partida da expressão culta. Por outro lado, novamente esta se torna objetiva apenas em palavras, de modo que a expressão lingüística obtém importância, também, conforme o seu simples lado lingüístico, como palavra soante em duração, harmonia, ritmo, rima, etc., ganha importância. Já que, então, a representação poética se demora no "centro sólido" entre a intuição comum e o pensamento, ela deve ser denominada *figurativa*: em vez da essência abstrata, ela expressa a sua efetividade concreta sem, contudo, expor a sua existência *casual*. Como, porém, a compreensão abstrata não basta, porque a poesia nos traz o conceito *com* a sua existência, a fim de também transmitir uma intuição do objeto compreendido, a leitura, então, unicamente, parece não cumprir a finalidade da obra poética, pois, conforme Hegel, as letras são sinais para sons de linguagem que nós compreendemos sem que sejam ouvidas. Abstraindo do fato de que ele não leva em consideração que o lido também sempre é escutado interiormente, nós acreditamos que ele tenha, aqui, solucionado as questões a serem abordadas apenas precária e contraditoriamente.

A poesia, em sua expressão, é *perifrástica*. Ela deve revestir a sua configuração com palavras para transmiti-la por meio da linguagem, de modo que, em geral, podemos definir o poético como o que efetivamente se corporifica e arredonda em palavras. A linguagem poética movimenta-se puramente no território da *fantasia*, à medida que permanece distanciada do cotidiano ou das relações do entendimento e das categorias do pensamento. A sua tarefa consiste em configurar-se de forma elevada e espirituosa, o que ela alcança pelo fato de enriquecer e renovar o vocabulário especificamente para o seu uso, encontrar sintaxes singulares e organizar de

forma bela a construção dos períodos. Inversamente, entretanto, a verdade não pode ceder diante da polidez da expressão – ou até tornar-se a sua vítima, pois a poesia verdadeira liberta-se da mera retórica e pompa. Nós encontramos o excelente ordenamento do desregramento lingüístico na versificação, em que a existência sensível da linguagem, o som das palavras, são cada vez mais ressaltados em seu valor. Métrica e acústica – como Hegel acredita – colocam na mão do poeta os meios mais perfeitos, a fim de configurar a sua obra de arte de modo belo e sublime, e ele vai tão longe a ponto de afirmar que é uma grave desvantagem das línguas modernas o fato de, nelas, predominar o significado sobre o som, pois a arte exige, na expressão poética, um contrapeso sensível contra a espiritualidade unilateral. Por esse motivo, é que também as novas linguagens são forçadas a compensar a falta de métrica (comprimentos e brevidades) pelo som da palavra (rima). E Hegel constata que, principalmente o romantismo (aqui no sentido costumeiro da história da literatura), deleitou-se no jogo com as elocuções e os fonemas em processo de independência, o que muito mais se confirmaria para o iniciante simbolismo francês, especialmente para Mallarmé.

A existência sensível da poesia está na linguagem. O seu portador, então, é o indivíduo falante, que possibilita a permanência material do modo de exteriorização, à medida que expõe e dá a presença sensível e efetividade do produto poético. Nós vemos, portanto, como o conteúdo espiritual na linguagem de fato obtém a sua existência externa. Aqui Hegel defende a opinião de que as obras devem ser faladas, cantadas pelo indivíduo, já que a poesia é, essencialmente, soante, e as letras escritas apenas significam sinais indiferentes para sons e palavras, que devem ser configuradas e elevadas à vida espiritual pelo poeta.

Vimos, até aqui, que a poesia é a totalidade da arte, a qual não mais está amarrada a qualquer forma especial de realização por meio de unilateralidade de material. Nela, repetem-se, conforme a forma da realidade externa, todos os gêneros de arte: épica (objeto, escultura), lírica (subjetivo internamente, música) e drama (subjetivo-objetivo simultaneamente). "A epopéia, palavra, mito, diz, em geral, o que é a coisa que se transforma em palavra e exige em si um conteúdo autônomo para exprimir *que* ele é e *como* ele é. O objeto como objeto em suas relações e acontecimentos, na amplidão das circunstâncias e seu desenvolvimento, o objeto em sua total existência deve vir à consciência.".[43] A epopéia tem como conteúdo o que é objetivo. Mais precisamente, para a "verdadeira epopéia" o espiritual concreto, em sua configuração individual, é o genuinamente poético e obtém, à medida que tem por objeto aquilo que *é*, ou seja, o acontecimento de uma ação por objeto. Trata-se da totalidade de um mundo que acontece numa ação individual e o poeta, como sujeito, retrai-se ante a sua própria obra em favor da objetividade do todo. O parentesco da epopéia com a plástica explica por que ela se tornou gênero típico da poesia grega (Homero). Por outro lado, a fantasia, como atividade poética, na lírica, não reproduz a coisa mesma em sua realidade externa, mas apenas a sua intuição interior ou sensibilidade. Expressa-se a *interioridade* por meio da linguagem. "A poesia épica leva à necessidade de ouvir a coisa, que se desenvolve para si como uma totalidade objetiva, fechada em si frente ao sujeito; na lírica, pelo contrário, a necessidade inversa se satisfaz em *se* exprimir e perceber o ânimo na exteriorização de si mesmo".[44] Portanto o sujeito singular perfaz o conteúdo da lírica e, de acordo com isso, ela deve valer como a total pronúncia do

[43] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 937.

[44] Id. Ibid, p. 1000.

espírito interior. Ao contrário da amplidão da epopéia, ela estreita a sua expressão em profundidade interior, porém dispõe de uma mais rica vivacidade e multiplicidade da métrica, a qual, pela utilização do timbre na linguagem, expõe conjuntamente a movimentação da alma. No nível superior da lírica surgem formas eruditas e cultas de expressão, como o soneto e a elegia, etc.

O drama, finalmente, como última e máxima das artes especiais, conjuga em si a objetividade da epopéia e a subjetividade da lírica. Já que ele se utiliza, além da sua atividade sintética como todas as artes da poesia, do elemento unicamente digno para expor o espírito, ou seja, o discurso, evidencia-se como nível máximo da arte em geral. Ele expõe, por meio de expressão lingüística, ações humanas atuais para a consciência em processo de representação – e, sem dúvida, não se desintegra em um interior lírico frente ao exterior, mas proporciona um interior e, ao mesmo tempo, a sua realização externa.

> Entre todas as artes apenas a poesia carece da completa, também, sensível realidade da aparência externa. À medida que, então, o drama não narra atos passados ou expressa o mundo subjetivo interior para a representação e o ânimo, mas se esforça em expor uma ação atual de acordo com o seu presente e realidade, assim ele cairia em contradição com a sua própria finalidade se tivesse que permanecer limitado aos meios que a poesia, enquanto tal, é capaz de oferecer. Pois a ação atual pertence inteiramente ao interior e, por esse lado, permite expressar-se completamente pela palavra; inversamente, porém, o agir também se exterioriza em realidade externa e exige o homem completo em sua existência corporal, fazer, comportamento, etc.[45]

[45] HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, p. 1085.

Vemos então que a poesia dramática, enquanto material sensível, necessita da voz humana, da palavra falada *e* todo homem corporal. Assim, também, surge a questão sobre os atores e sua mímica; Hegel acentua que, apesar disso, o discurso e a preocupação pela expressão poética devem permanecer o principal e, nesse contexto, recomenda os metros jâmbicos que, da melhor forma, fazem jus à atual vitalidade.

Na última parte do nosso trabalho tentamos elucidar o significado da linguagem em meio à estética. Uma vez que o problema está intimamente ligado com o da expressão em geral, pareceu-nos necessário reproduzir todas as conexões para expor exatamente como a solução se dá. Em Hegel, além disso, nunca se pode esperar um resultado pronto, que, como uma moeda cunhada, pudesse ser colocada no bolso, pois o seu pensamento sempre é o desenvolvimento, a vida, o caminho e, igualmente, o verdadeiro, como o nível mesmo a cada vez alcançado. Por isso acreditamos que cumprimos a tarefa, à medida que nos esforçamos em elucidar como o curso, a partir do ideal, por meio das formas particulares, leva às verdadeiras questões da expressão – do material sensível, primeiramente pesado, rude, até o som interiorizado e, a partir daí, até a verdadeira exposição do espírito, a saber, ao discurso. Esperamos que tenhamos facilitado, com isso, a compreensão dos pensamentos do autor.

Conclusão

Hegel supera o dualismo kantiano à medida que reconcilia as oposições. Nós tentamos expor como a mediação entre a objetividade (a coisa em si kantiana) e o pensamento (para Kant, o entendimento torna acessível e compreensível ao pensar os fenômenos da experiência, pelo fato de que ele os generaliza no conceito) é produzida pela *linguagem*, uma vez que, na dialética, a linguagem é o mundo existente do *Logos* (do sentido), que, no duplo movimento hegeliano, significa tanto a interiorização da objetividade como a exteriorização do Eu autoconsciente. Com efeito, o absoluto nunca deve ser compreendido como um indizível, sepultado na interioridade, ou como um simples objeto, mas apenas como algo completamente mediado, que, no pensamento, por meio da linguagem, obtém existência que se sabe a si mesma. *Linguagem é existência do espírito*. Hegel mesmo indica o parentesco entre os termos "sensível" e "sentido", cuja ida e vinda dialética determina a posição e a importância da linguagem na "Filosofia do Espírito" e o desenvolvimento da estética (incluindo o sistema das artes singulares). Sentido verdadeiro há, unicamente, na linguagem, e todos os níveis, que são anteriores ao seu surgimento, permanecem deficientes e unilaterais

quando considerados a partir do absoluto. Assim, por exemplo, todas as artes surgidas *antes* da poesia dão a ilusão de um *Logos* indizível; entretanto seus meios de expressão devem ser compreendidos como linguagem imperfeita, ainda muda. Daí por que também o belo não poder valer como o máximo interesse do espírito, porque nele o absoluto é compreendido de forma e maneira deficientes. Unicamente a poesia, na medida em que dissolve, tanto quanto possível, o sensível e o priva da autonomia sensível, consegue permanecer, ao mesmo tempo, como objetivo e refletido em si. Apenas ela reproduz o sentido de uma forma que lhe é adequada; as artes anteriores apenas o fazem na forma do aparecer, que, sem dúvida, corresponde à definição do belo – não, porém, ao espírito verdadeiramente absoluto. A arte apenas indica o *Logos*, pressente-o sem nunca captá-lo corretamente. "*Cette apparence de sens n'est d'ailleures pas sens, parce qu'elle n'est pas sens pour elle-même. Seul le langage est sens et sens de sens. Il n'y a de sens effectif que par l'unité de l'en-soi et du pour-soi. Aucaun art, sauf la poésie, ne* se signifie *lui-même par redoublement*".[1]

A linguagem, portanto, intermedia a passagem do sensível para o pensamento. Ela, porém, não serve apenas à interiorização do exterior, mas também, inversamente, à exteriorização do pensado: nela o ser torna-se *Logos* e o interior, que em si significa a negação do ser, obtém, por meio dela, a sua efetividade imediata. Nós analisamos mais precisamente a proveniência desse duplo desenvolvimento na primeira parte deste trabalho. O sensível interioriza-se no pensamento, que, por sua vez, se exterioriza na linguagem; para Hegel interessa, antes de mais nada, expor a unidade de objetivo e subjetivo, de efetividade e razão, a fim de superar a intransponível separação de coisa em si e entendimento em Kant, pois, para ele, o absoluto é sujeito ativo que inclui a sua efetividade em si. Isso mal seria possível, se, na dialética, não

[1] HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*, p. 30.

fosse descoberto o importante papel da negatividade: o sensível faz-se *Logos* à medida que a si mesmo nega enquanto sensível. O imediato aqui e agora, o espaço e o tempo, são formas da intuição que na *recordação* [*Erinnerung*] se tornam essência e têm estabilidade, pois sem recordação eles iriam, igualmente, novamente desaparecer de forma imediata. Na recordação do mundo externo o Eu, no sentido de Hegel, suprime o sensível, à medida que, ao mesmo tempo, o *conserva*. Por outro lado, a recordação existe por meio da memória, que exterioriza a interiorização do Eu, o que se deixa expressar melhor com uma fórmula um pouco mais difícil: a interiorização [*Er*-innerung] daquilo que se fala só pode acontecer pelo fato de que aquilo que se fala se exterioriza, o que ocorre na *linguagem*. Disso, então, surge o sistema da linguagem, como Hegel o concebe. Não nos parece, por isso, arriscado determinar a linguagem, na própria terminologia de Hegel, como o pensamento em si, que, mesmo no som, novamente se evidencia sensivelmente. O pensamento encontra, na linguagem, a sua expressão; nela obtém a sua existência, pois a memória unifica o essente e o sentido. De acordo com isso a imaginação, por meio do sinal, pelo qual o sentido ultrapassou a si mesmo, elevou-se da simples intuição até a representação, à medida que a memória põe a identidade de sinal e assinalado. No puro sinal da palavra falada ou escrita[2] o sensível, limitado ao mínimo, perde completamente a sua autonomia, pois, em si, não tem mais por que se relaciona com o conteúdo representado; ele não significa por si mesmo, mas apenas por mediação e conexão com o sistema da linguagem. Resumindo, podemos dizer que a inteligência faz-se objetiva na linguagem e nela vive.

A interioridade ou o Eu em geral existe unicamente na linguagem, que, de acordo com isso, precede o pensamento, mas, ao mesmo tempo, é a sua expressão, o que mostra claramente a sua dupla função. Ela também nunca será ultrapassada em outro elemento, porém supera as suas carências em seu pró-

[2] Palavras *escritas* são sinais de sinais.

prio território, como o demonstraram os diferentes níveis nos quais ela surge na *Fenomenologia do Espírito*. O pensamento comum (do entendimento, por exemplo) movimenta-se na mesma, mas imperfeita linguagem, como o da lógica ou do espírito absoluto. Além disso, os textos da *Enciclopédia* comprovam como a linguagem, enquanto momento máximo da representação, enquanto passagem para o pensamento ou enquanto pensamento em si (memória), desenvolve-se em pensamento para si, como, portanto, o pensamento do ser torna-se pensamento do pensamento; e nós já dissemos que isso ocorre sem que, assim, o âmbito da linguagem fosse abandonado, já que ela não pode ser ultrapassada por nenhum outro, a não ser precisa e unicamente por si mesma. Para isso remetemos ao § 465 da *Enciclopédia* e ao seu tratamento na primeira parte de nosso trabalho. Jean Hyppolite observa sobre isso em sua obra já mencionada: *"Cependant cette identité de la pensée et de la réflexion n'est à ce niveau encore qu'une identité formelle. La pensée comme réflexion de son identité, s'oppose à ses pensées en tant que déterminées, et leur attribue pour le contenu une source étrangère; c'est à dépasser une telle distinction que s'attachera la Logique hégélienne comme ontologie"*.[3]

Esperamos, com isso, ter refutado a opinião de Theodor Litt de que Hegel tenha tratado das questões da linguagem deficientemente, pois, considerado do seu próprio ponto de vista, ele certamente lhe fez justiça. A sua abrangente importância em meio ao sistema hegeliano não pode, de modo algum, ser negado: ela obtém em germe o interesse principal da filosofia de Hegel por ela mesma condicionado, a saber, a mediação que leva ao absoluto entre as posturas unilaterais do empirismo e do formalismo racionalista. É o movimento da dialética nela imanente que indica o caminho de nível imperfeito a nível imperfeito da prosa do mundo, pela linguagem da arte até a Filosofia, ao saber absoluto (como síntese de objetivo e subjetivo).

[3] HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*, p. 41.

Referências

As citações da obra de Hegel provêm das seguintes edições:

Phänomenologie des Geistes [*Fenomenologia do Espírito*], conforme o texto da edição original por Johannes Hoffmeister, edição de Felix Meiner em Hamburg, 6. edição, 1952.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*], editada por Georg Lasson, edição de Felix Meiner em Leipzig, 1930 (volume V da edição completa).

Wissenschaft der Logik [*Ciência da Lógica*], dito, volume III e IV da edição completa.

Ästhetik [*Estética*], editado por Friedrich Bassenge em Aufbau-Verlag Berlin, 1955.

Não havia, até agora, nenhuma obra sobre o tema por nós tratado. Indicar uma bibliografia completa sobre Hegel e sobre a Filosofia da Linguagem nos levaria ao ilimitado, de modo que nos damos por satisfeitos com a indicação de obras que, à margem, contribuem com algo para a própria questão e outras que são úteis para os conhecimentos gerais do problema.

I.

Th. W. Danzel: *Über die Ästhetik in der Hegelschen Philosophie*, 1844.

H. Steinthal: *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts und die Philosophie von Hegel*, Berlin, 1848.

H. Lotze: *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, München, 1868.

B. Croce: *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale* (trad. P. H. Bigot), Paris, 1904.

Betty Heimann: *Hegels ästhetische Anschauungen*, Strabburg, 1916.

H. Kuhn: *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Berlin, 1931.

M. Sevket (oder: Sankat): *Hegels Ästhetik in ihrem historischen Zusammenhang*, Bonn, 1933 (Dissertation).

A. Müller: *Betrachtungen zur neuen deutschen Sprachphilosophie*, Giessen, 1938.

Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946.

Jean Hyppolite: *Logique et Existence*, Paris, 1953.

II.

R. Zimmermann: *Geschichte der Ästhetik*, 1858.

Schasler: *Kritische Geschichte der Ästhetik*, Berlin, 1872.

G. Gerber: *Die Sprache als Kunst*, Berlin, 1884.

H. Cohen: *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin, 1889.

F. J. Gold: *Kants Ästhetik*, Leipzig, 1895.

Kühnemann: *Kants und Schillers Begründung der Ästhetik*, München, 1895.

J. Zeitler: *Nietzsches Ästhetik*, Leipzig, 1900.

C. Monier: *Essai sur le langage*, Paris 1903.

K. Vossler: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg 1904.

A. Schmarsow: *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft am Übergang vom Altertum zum Mittelalter...*, Leipzig, 1905.

Th. Lipps: *Ästhetik*, Hamburg, 1903-1906.

M. Dessoir: *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in den Grundzügen dargestellt*, Stuttgart, 1906.

M. Adam: *Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik*, Leipiz, 1907.

Th. Conrad: *Definition und Ergebnisse der Ästhetik*, Bergzabern, 1909.

R. Hamann: *Ästhetik*, Leipzig, 1911.

Ch. Brüstiger: *Kants Ästhetik und die Kunstphilophie Schellings*, Halle a. S. 1912.

Ch. Lalo: *Introduction à l'esthétique*, Paris, 1912.

H. Baer: *Grundriss eines Systems der ästhetischen Entwicklung*, Strassburg, 1913.

B. Croce: *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913.

L. Wyplel: *Wirklichkeit und Sprache*, Wien, 1914.

A. Bäumler: *Das Problem der Allgemeingültigkeit, in Kants Ästhetik*, München, 1915.

H. Glockner: *F. Th. Vischers Ästhetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1920.

R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Tübigen, 1921.

E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 1. Teil: Sprache, Berlin, 1923.

B. Croce: Bréviaire d'esthétique (trad.), Paris, 1923.

O. Funke: Innere Sprachform (Eine Einführung in A. Martys Sprachphilophie), Reichenberg, 1924).

R. Saleski: *Die Mittel der sprachlichen Mitteilung,* Freiburg i. B., 1924.

Ch. Lalo: Esthétique, Paris, 1925.

O. Funke: Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie, Bern, 1927.

A. Steinkrüger: Die Ästhetik der Musik bei Schelling und Hegel, Bonn, 1927.

M. Dessoir: Die Kunstformen der philophie, Berlin, 1928.

W. Frost: Hegels Ästhetik, München, 1928.

E. V. Hartmann: Die deutsche Ästhetik seit Kant, Berlin und Leipzig, 1929.

H. Delacroix: Le langage et la pensée, Paris 1930.

Ipsen: Sprachphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte, Heft 6), Berlin, 1930.

H. Glockner: Die Ästhetik in Hegels System der Philophie, 2. Hegelkongress, 1931.

Alain: Idées (Platon, Descartes, Hegel, Comte), Paris, 1932.

J. Gibelin: L'esthétique de Schelling, Paris, 1934.

K. Bühler: Sprachtheorie (die Darstellungsfunktion der Sprache), Jena, 1934.

J. Stenzel: Philosophie der Sprache (in: Handbuch der Philosophie, Abteilung IV). München, Berlin, 1934.

H. Glockner: Hegel-Lexikon, Stuttgart, 1934-1936.

K. Büchner: Platons Kratylus und die moderne Sprachphilosophie, Berlin, 1936.

Alain: Préliminaires à l'Esthétique, Paris, 1939.

E. Hermann: Sprache und Erkenntnistheorie, Göttingen, 1940.

Ch. Serrus: La langue, le sens, la pensée, Paris, 1941.

Brice Parain: Recherches sur la nature el les fonctions du langage, Paris, 1942.

R. Bayer: L'Esthétique de Bergson, Paris, 1943.

H. Lipps: Die Verbindlichkeit der Sprache, Frankfurt a. M., 1944.

M. Black: Language and Philosophy, New York, 1949.

A. Marty: Intersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Bern, 1940-1950.

W. Porzig: Das Wunder der Sprache, Bern, 1950.

Alain: Propos sur l'Esthétique, Paris, 1952.

A. Bourdelle: La matière et l'esprit dans l'art, Paris, 1952.

Ch. Lalo: Notions d'Esthétique, Paris, 1952.

R. Bayer: *Essais sur la méthode en Esthétique,* Paris, 1953

M. Dufrenne: Phénoménologie de l'expérience esthétique, Paris, 1953.

N. Hartmann: Ästhetik, Berlin, 1953.

G. Lukacs: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin, 1954.

Huber-Abrahamowicz: Das Problem der Kunst bei Platon, Basel, 1954.

B. Teyssèdre: L'Esthétique de Hegel, Paris, 1958.



A presente escolha não tem a pretensão da concretude. Ela foi feita pelo autor com a máxima fidelidade à coisa, de acordo com o tempo e a oportunidade de ver e ler as obras. Também os trabalhos mencionados na parte II, em grande parte, não têm nenhuma conexão imediata com o tema proposto; eles servem unicamente para orientação geral.